

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**Análisis integral del Tanalpohualli del Códice Tudela o
Códice del Museo de América de Madrid**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Isabel de la Rubia Rivas

Director

Juan José Batalla Rosado

Madrid 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DOCTORADO EN HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

*Análisis integral del Tonalpohualli del Códice Tudela o Códice
del Museo de América de Madrid.*

Memoria para optar al Grado de Doctor presentada por:

M^a Isabel De La Rubia Rivas

Director:

Dr. D. Juan José Batalla Rosado

Madrid, Marzo de 2018

Vol. I

A mi familia, del primero al “penúltimo”.

Agradecimientos

La producción de esta tesis doctoral no habría sido posible sin la colaboración y el apoyo de muchos, personas e instituciones, que confiaron en mí desde el primer momento.

En primer lugar, me gustaría confesar que la necesidad de desarrollar este trabajo vino por cuatro personas que han sido una constante inspiración en lo que a fuerza de voluntad y constancia en el trabajo se refiere. Estas cuatro personas son los grandes bastiones de mi familia. A mi abuelo Guillermo, cuya constancia y fuerza en la protección de los demás me hizo comprender la importancia de la familia, aunque no siempre sus decisiones sean de nuestro agrado; a mi abuela Flora, una de las primeras mujeres que decidió dedicarse a algo tan precioso como difícil, la medicina, en aquellos momentos en los que las mujeres no servían para gran cosa, pero ya iban abriendo las puertas de la modernidad demostrando que el sexo no es un impedimento para desempeñar las tareas más complicadas; a mi abuelo Juan, la persona más inteligente, abnegada y humilde que he conocido, aunque al final él ya no me conocía, quiero pensar que estaría orgulloso de mí; a mi abuela Manola, la “cuarta en discordia” algunos dicen que nuestro parecido es asombroso, en cuanto a fuerza de voluntad y coraje, espero estar a su altura algún día.

En segundo lugar, a mis tíos, en especial a mi tía Sara, primos y demás familia, que me reconocen y me quieren como soy o mejor dicho, a pesar de lo que soy. Por último, no menos importante, a mis padres, sin cuyo apoyo incondicional y sus bromas transitorias no habría podido pasar de la primera “crisis” creativa. A mis hermanos, Juan Miguel, Guillermo, Javier, Santiago, Rocío, Fernando y Luis, a mi cuñada Nuria y a mis sobrinos, Laura y Guillermo, por “soportarme” y porque sin los buenos y los malos momentos, mi vida no sería lo que es y nunca habría llegado hasta aquí. Os deberé siempre que nunca hayais perdido la confianza en mí, esa que en algunos momentos no he conseguido retener.

A mis amigos, a todos y cada uno de los que a lo largo de estos años que llevo entregados al estudio y desarrollo de mi trabajo han estado apoyándome de forma incondicional, e incluso me han “liberado” de mis responsabilidades cuando ni yo

misma me daba cuenta de que estaba al borde del colapso: Miguel y las gentes de Buen Suceso, Paloma, Inge, Laura, Esteban, Marta, Rodrigo, Alejandro, Inma, Clara “Anto”, Ana, Elena, Noelia, María José, Ricardo, Paula “Pola”, Natalia y sobre todo, Clara, mi amiga más generosa y la que nunca, desde que nos conocimos hace ya la friolera de 17 años, ha dejado un minuto de confiar y creer en mí, brindándome incluso una segunda familia, madre incluida, a la que también estaré eternamente agradecida.

A mis compañeros de doctorado, en especial a Javier Rosado, con quien compartí más de un rato leyendo y aprendiendo. El mundo gana con él un profesional magnífico, espero que sepa reconocerlo.

A mis amigos de París, Isa, Phuco, Rapha, Manoli, y a todos los que me apoyaban desde la distancia, en especial a Isabel Sainz que se ocupó de que nunca me sintiera sola.

A los buenos amigos y mejores personas que dejé en México, a María Clara, que me ayudó y me cuidó desde el minuto 1 que pisé aquellas tierras; a Lisset, una luz de alegría en el camino, a Christian y su familia, que me acogieron sin apenas conocerme para intentar hacer mi estancia lejos de los míos más llevadera. A mis amigos Ana y Toño y a toda la gente estupenda a la que me acercaron; a ella por empujarme a entrar en el mundo de la cultura mexicana, ayudarme y cuidarme siempre, a pesar de la distancia; y a él, de cuya brillante conversación aprendí gustosamente y que me trató como a una amiga más desde el primer momento, con la simple referencia de verme introducida por Ana. Gracias por vuestra confianza.

A mis directoras en las estancias de París, Louise Bénat-Tachot y México, Ana Guadalupe Díaz, que se mostraron generosas y comprensivas sirviéndome de faro ante nuevas realidades.

A mis guías, los profesores y colaboradores, actuales y pasados, del departamento de Historia de América II de la Universidad Complutense de Madrid, que tanto me han enseñado desde que pisé la facultad hace ya 10 años. En especial, vaya mi agradecimiento a los doctores Miguel Ángel Ruz, que me abrió las puertas del náhuatl; José Luis de Rojas, por todo lo que me ha enseñado, por continuar conmigo en el camino de esa difícil lengua y por hacer posible generosamente lo que no tenía manera de solventar, la dirección de mi estancia en París-Sorbonne, gracias.

A todos los que tan generosamente me han brindado sus trabajos para que pudiera consultarlos con facilidad y han tratado de ayudarme siempre, intentado aconsejarme cuando lo veían posible o enseñándome allá donde fui: a la Dra. Danièle

Dehouve, a Marta Martín Gabaldón y al Dr. Salvador Guillén Alonso por proporcionarme las instantáneas del Templo Calendárico de Tlatelolco tan difíciles de conseguir y de tan buena calidad. Al Dr. José Contel que me hizo llegar sus obras para su consulta y a la Dra. Katarzina Mikulska, por ayudarme y mostrarse interesada en mi trabajo.

En el plano académico y personal, agradecer a mi director, el Doctor Juan José Batalla Rosado su imperturbable constancia, su infinita paciencia, su claridad de ideas y la confianza que demostró en mí al apostar por una alumna que le cayó del cielo con la mínima referencia de haber estudiado con él durante el segundo curso de carrera. Su dedicación a la docencia, su apoyo y sus correcciones han dado como resultado no sólo esta tesis doctoral, sino un aprendizaje vital y un ejemplo de entrega a los demás que no hay título capaz de compensar.

Finalmente, a la Secretaría de Relaciones Exteriores que me permitió estudiar en una institución como la UNAM y sobre todo, a la Fundación Universitaria José Luis de Oriol y Catalina de Urquijo, que apostó por un proyecto “raro” en cuanto a diferente y original y que me dio su apoyo a pesar de todas las dificultades y malentendidos que hubo en un principio. Espero que vean compensadas en este estudio las expectativas depositadas en mí y que el nombre de la institución se vea bien honrado en estas páginas.

Índice

Resumen.....	5
Abstract.....	9
Presentación.....	13
Metodología.....	22
Fuentes para el estudio del <i>Tonalpohualli</i> del <i>Códice Tudela</i>	35
Objetivos.....	40
PARTE I	47
El <i>Códice Tudela</i> y el Grupo <i>Tudela</i>	47
Capítulo 1. El <i>Códice Tudela</i> : Historia y características físicas del documento.....	51
1.1. Historia del <i>Códice Tudela</i> y ediciones.....	51
1.2. Características físicas del <i>Códice Tudela</i>	56
1.2.1. Formato y estructura del <i>Códice Tudela</i> : disposición de los cuadernillos	57
1.2.2. Filigranas del <i>Códice Tudela</i>	58
1.2.3. Los <i>tlacuiloque</i> del <i>Códice Tudela</i>	62
1.2.4. El amanuense del <i>Códice Tudela</i>	64
Capítulo 2. Contenido y Genealogía del Grupo <i>Tudela-Magliabechiano</i>	77
2.1. Contenido del <i>Códice Tudela</i>	77
2.2. Genealogía del <i>Códice Tudela</i>	82
PARTE II	87
El Libro indígena del <i>Tonalpohualli</i> del <i>Códice Tudela</i> con relación a otras fuentes.....	87
Capítulo 3. El <i>Tonalpohualli</i> del Libro Indígena del <i>Códice Tudela</i> (fols. 97r-125r)	91
3.1. Fuentes consultadas.....	96
3.2. Los signos de los días.....	100
3.3. Los señores de la noche o “Las Nueve Deidades”	112
3.4. Los señores del día o Las Trece Divinidades	129
3.5. Los trece voladores.....	134
3.6. Las direcciones del universo	150

3.7. El Venado de Nuestra Existencia	170
Capítulo 4. Los augurios en las fuentes.....	175
4.1. Los signos de los días.....	183
4.1.1. Los signos de los días sin numerales asociados y sus patrones.....	183
4.1.2. Signos de los días con numeral explícito.	200
4.1.3. Los signos de los días: augurios relativos a las trecenas	205
4.2. Augurios relativos a los <i>Señores de la noche</i>	210
4.3. Augurios relativos a la mitad del periodo	220
PARTE III.....	223
El Libro Escrito Europeo del <i>Tonalpohualli</i> del <i>Códice Tudela</i>	223
Capítulo 5. Primer Libro Escrito Europeo del <i>Tonalpohualli</i> del Libro Indígena.....	235
5.1. Las direcciones del universo	238
5.1.1. <i>Estos dos demonios abraçan el ESTE</i> (fol. 97r).....	239
5.1.2. <i>Estos dos demonios abraçan el NORTE</i> (fol. 104r).	248
5.1.3. <i>Estos dos demonios abraçan el OESTE</i> (fol. 111r).....	253
5.1.4. <i>Estos dos demonios abraçan el SUR</i> (fol. 118r)	259
5.2. <i>Los que nacían en el año caña ansi llamado</i> (fol. 97v)	269
5.3. Folios 98v, 99r y 99v: análisis de las glosas	279
5.3.1. Los signos de los días (fols. 98v-103r).....	281
5.3.2. Los señores de la noche (fols. 98v-99r)	297
5.3.3. Los voladores en el <i>Códice Tudela</i> (fols. 98v-99r)	299
5.4. Folios 98v, 99r y 99v: análisis de los textos.....	315
5.5. El Venado de Nuestra Existencia (fols. 124v y 125r)	325
Capítulo 6. El segundo Libro Escrito Europeo del <i>Tonalpohualli</i>: el Cuadernillo Intruso	335
6.1. I <i>Cinpatli</i> (fols. 90r-90v)	337
6.2. II <i>Ecatl</i> (fol. 91r)	366
6.3. III <i>Cali</i> (fol. 91r- 91v)	373
6.4. IIII <i>Cuetzpalin</i> (fols. 91v- 92r).....	380
6.5. V <i>Couatl</i> (fol. 92r).....	384
6.6. VI <i>Miquiztli</i> (fols. 92r- 92v).....	392
6.7. VII <i>Matzatl</i> (fol. 92v)	395
6.8. VIII <i>Tochtli</i> (fols. 92v- 93r)	404
6.9. IX <i>Atl</i> (fols. 93r- 93v).....	413

6.10. X <i>Yzcuintli</i> (fols. 93v- 94r).....	421
6.11. XI <i>Otzomatli</i> (fol. 94r)	427
6.12. XII <i>Malinali</i> (fol. 94r)	429
6.13. XIII <i>Acatl</i> (fol. 94v)	432
6.14. Resto de trecenas	434
6.14.1. Segunda trecena.....	436
6.14.2. Tercera trecena (fols. 95r y v)	441
6.14.3. Cuarta trecena (fols. 95v y 96r).....	445
6.14.4. Quinta trecena (fols. 96r y 96v).....	452
6.14.5. Último texto del Cuadernillo Intruso (fol. 96v)	456
Conclusiones	463
Bibliografía	489

Resumen

El llamado *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América de Madrid* es un documento colonial cuyos textos y pinturas fueron compendiados entre los años 30 y 50 del siglo XVI. Se trata de un manuscrito en el que encontramos un conjunto de imágenes, que denominaremos Libro Indígena, textos alfabéticos, a los que nos referiremos como Libro Escrito Europeo y unas páginas añadidas *a posteriori* con pinturas de un claro estilo colonial que han venido llamándose Libro Pintado Europeo.

Esta obra nos presenta de forma conjunta distintos aspectos de la religión que profesaban los mexicanos del Centro de México antes de la llegada de los españoles y la religión católica. El grueso de las imágenes y los textos se centran en una ilustración de los diversos periodos en los que los aztecas aunaban el tiempo. En este sentido, se trata de una obra fundamental para intentar dar luz a las sombras que aún, quinientos años después, tenemos en dichos sistemas.

Por la enorme cantidad de datos que aporta el análisis de este código, hemos delimitado nuestro ámbito de actuación a la última sección del documento, la que se ocupa del periodo de 260 días o *Tonalpohualli*. A través de estas páginas, hemos podido observar los diversos niveles de actuación que se nos plantean en un marco general y de modo más específico en el conjunto de la primera trecena.

La elección de esta parte del documento en cuestión no ha sido accidental. El hecho de que el *Códice Tudela* fuera manipulado con posterioridad a su confección inicial, nos hace percatarnos de la importancia que le dio el autor de su Libro Escrito Europeo, responsable de la ampliación de esta sección del documento con la inclusión de un cuadernillo en el que encontraremos exclusivamente textos redactados en alfabeto latino en lengua castellana.

No es este el único motivo que nos ha llevado a centrarnos en el *Tonalpohualli*. La densidad y extensión de la información que aportaron *tlacuiloque* y el amanuense a lo largo de toda la obra, nos obligó desde el principio a intentar delimitar de forma más o menos natural el objeto de esta Tesis Doctoral. La sección de los 260 días nos ofrecía la oportunidad por tratarse de un texto aparentemente cerrado. Lo cierto es que una vez focalizados en esta parte del manuscrito, nos percatamos de que las diferentes secciones están más interconectadas de lo que podría parecer, aunque el límite en el

tiempo y en el espacio nos obligaron a tocar dichos aspectos de forma colateral sólo cuando se vieran relacionados directamente con el objeto de nuestro trabajo.

A pesar de la importancia del manuscrito en sí mismo, como fuente inexcusable de datos procedentes del Centro de México, algo que ya habían detectado otros autores antes que nosotros, el *Códice Tudela* ha sido objeto de un olvido más o menos voluntario desde su aparición en la década de los años 40 en Madrid. La conveniencia con la que ha sido tratado este códice nos ha hecho reparar con más interés en la necesidad de un análisis que nos permitiera definir realmente qué datos debían ser tomados en serio y cuáles simplemente habían sido considerados por estar relacionados con otros documentos y por ende, para ser empleados como validación de los presupuestos de los autores en cuestión.

Este documento, ha sido considerado a nivel más particular por parte de dos investigadores, J.J. Batalla (2000a) y E.H. Boone (1983) que se dedicaron tanto a la clasificación del documento dentro de una genealogía a nivel formal, como, en el caso de J.J. Batalla, a un análisis que nos permitiera desarrollar un trabajo como el que nos ocupa, llevando a cabo las primeras investigaciones desde el punto de vista de la historia del documento, su confección y el análisis formal del mismo.

Desde nuestra perspectiva, hemos intentado no extrapolar las creencias extendidas en el mundo académico por tratarse de argumentos de autoridad o de afirmaciones sostenidas largamente en el tiempo. El documento que nos ocupa debía, y eso es lo que hemos procurado hacer, ser valorado desde el punto de vista de él mismo, con detenimiento, profundidad y centrándonos en el contenido, aspecto no tratado de forma analítica en los estudios anteriores. En este sentido, hemos recurrido al llamado “Método Científico” tratando de considerar cada una de las partes del documento de forma independiente, desarrollando un análisis conjunto una vez dado el individual.

A nivel particular, la sección escogida para esta Tesis Doctoral, el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, es una de las secciones más ricas desde el punto de vista de la confección y de la cantidad de información que alberga. Habiendo otros documentos implicados en la explicación de la religión indígena, normalmente considerados como prehispánicos, como los propios del *Grupo Borgia*, o coloniales, como el *Vaticano A* o el *Códice Telleriano Remensis*, el *Tudela* es una obra que nos ilustra con todo lujo de detalles muchos aspectos de este “calendario” que no encontramos en otros documentos de una forma tan clara.

En lo que se refiere propiamente a nuestro análisis, debemos señalar que las pinturas trazan una línea de actuación a la que no era ajena el amanuense que completó la información con los escritos que conservamos. Los pintores de las imágenes que encontramos en las páginas del manuscrito definen de forma clara los aspectos que el autor escribirá en castellano de forma sistemática en las páginas, que ocupan o no, las propias pinturas. De este modo, podemos destacar que la confección del documento no fue algo aleatorio ni inconexo, sino que más bien respondía a un plan predeterminado que pretendió establecer de forma sistemática todos los datos posibles relativos a la religión azteca, especialmente los propios de los cómputos cronológicos.

Dentro de la sección que nos ocupa principalmente, debemos señalar que hay diversos temas a tratar; es decir, no se trata de una información plana y reiterativa, sino que engloba un conjunto de información de carácter general y otro más amplio que pretendía explicar de forma detallada aspectos relevantes, en opinión de sus autores, para el conocimiento adecuado del *Tonalpohualli*.

Como decíamos, ya dentro de la propia sección, debemos señalar que presenta particularidades que lo hacen excepcional, incluso comparándolos con otros documentos coloniales mucho más estudiados y analizados que el que nos ocupa. Nos referimos por ejemplo a las representaciones que los *tlacuiloque* realizaron de los llamados “voladores”, presentes en códices prehispánicos, pero cuyos nombres encontramos al completo únicamente en el *Códice Tudela*. Además de este detalle, que podría pasar por anecdótico sino hacemos hincapié en la oportunidad que se nos da de identificarlos, al menos de una forma general, encontramos otras confirmaciones de las suposiciones que veníamos formulando. La presencia de los árboles, cuatro con sus respectivas parejas de deidades, la afirmación del amanuense de las direcciones que protegían y los elementos a los que se asocian, nos dan una nueva oportunidad de reformular o, cuanto menos revisar, las ideas que veníamos manejando respecto a estos aparentes *Axis Mundi*.

Además de poner en valor las imágenes que recogieron los *tlacuiloque*, debemos resaltar también las explicaciones que nos aportó el amanuense y que, de un modo más o menos evidente, dan luz a las representaciones de las que hablábamos que, aunque normalmente sugerentes, no aportarían mucha más información que las que ya conocíamos, si no fuera por el intento, no siempre claro del amanuense, de explicar al lector profano lo que allí se ve recogido.

Es a través de un análisis sistemático de las imágenes y las explicaciones que las glosan, por donde que hemos podido alcanzar unas conclusiones generales y particulares que nos permiten considerar multitud de detalles no compilados o sí, de ahí que hayamos podido confirmarlos, en otras fuentes. Los *tlacuiloque* por servir de guías y el amanuense por interpretar las informaciones que estos le brindaron, son los responsables de que hayamos podido alcanzar conocimientos sobre prácticas y rituales, destinos o elementos materiales, relacionados con este conjunto de días. En este punto, debemos señalar además que es el amanuense quien, interesado por dar una explicación más extensa a estas páginas en concreto, nos ofrece la inclusión de un cuadernillo más, incluido en un previo, en el que describe de forma sistemática todos los detalles que, en su opinión, pudieron no quedar claros de la información escrita que deja acompañando a las pinturas de esta sección.

En conclusión, con este análisis hemos intentado un doble objetivo. Por un lado, desde lo general a lo particular, recoger de forma sistemática los datos que tanto los autores del Libro Indígena como el del Libro Escrito Europeo, quisieron aportarnos para el conocimiento de la religión indígena, con toda probabilidad con la intención de una mejor implantación del catolicismo; pero sin hacer gala de un gran belicismo hacia las creencias indígenas; sino más bien un intento por acercarlas, correctamente o no, a las categorías mentales que poseían los colonizadores; y por otro, resarcir al *Códice Tudela* de la ignorancia a la que se ha visto sometido y tratar de ubicarlo como una fuente propicia para el conocimiento de diversos aspectos del mundo azteca, siempre a través de su análisis previo.

Abstract

Codex Tudela or *Códice del Museo de América* de Madrid is a colonial document whose texts and pictures were summarised between 30's and 50's of XVIth century. On this manuscript we can find a group of pictures, named Native Book, texts, referred like European Written Book and a set of post-added pages that were painted with a colonial style clearly which have been known as European Painted Book.

This work presents as a unique element, different aspects related to the ancient Central Mexican religion, practiced before the arriving of Spanish conquers and Catholic religion. The majority of images and texts try to illustrate the different periods in which the ancient Aztecs organized their time. On this way, it's a fundamental work to try to put lights on the shadows that, still five hundred years ago, we can find about their calendars.

Because of the huge quantity of data that can be obtained through the Codex analysis, we have delimited our study to the last section of the document, the *Tonalpohualli*. Across its pages, we could observed the different levels of action on a general way and more specifically, in the first group of thirteen days.

The election of this part of the document has not been accidental. The fact that *Codex Tudela* was manipulated after its first composition, makes us to understand about the significance done to this section by the European Written Book writer's, responsible for its extension, including a new booklet where we will find, exclusively, edited texts in Spanish.

This was not the only reason to focus on the *Tonalpohualli*. The density and extension of the information that was contributed by the *tlacuiloque*, a named to refer to the native painters, and the writer on the whole work, forced us from the beginning to limit our PhD on a natural way. The 260 days section offered the chance because it could be considerate, apparently at least, a closed section. In spite of this idea, once we have considerate the whole section, we noticed that different parts of the codex were absolutely interconnected, on the time and space. This fact forced us to touch all of them, most of the times collaterally, just when they were connected directly with our work.

Besides the Codex relevance's by itself as a source of data from Central of Mexico by some people before us, *Codex Tudela* has been forgotten since its apparition in Madrid on 40's. Its confection makes us to consider the necessity of an analysis to define what kind of data should be considered seriously and which of them just have been considered on the past because of its connection with other important manuscripts and, on the same way, have been employed as a confirmation.

This document in particular, has been studied seriously by only two researchers, J.J. Batalla (2000a) and E. H. Boone (1983) who order and studied its genealogy as Batalla did. This is one of the most important research that offers to us the chance to develop this PhD, working on the first states of our study, related to its confection and formal analysis.

From our point of view, we have tried not to extend the academic believe just because the authority of their writers. This document should be valorised from its own point of view, with care, deep and focus on its content, and that is what we have tried to do. On this sense, we have worked with the "Scientific Method" trying to considerate each part of the document on an independent way, developing other analysis as a whole.

On a particular way, the elected section, the *Tonalpohualli* of *Codex Tudela*, is one of the richest parts of the document from the point of view of its confection and the quantity of its data. Having implicated on the Mexican religion explication other documents, usually considered prehispanic documents, like codex from *Group Borgia*, or colonial ones like *Códex Vaticano A* or *Codex Telleriano Remensis*, the *Codex Tudela* is a work that illustrated to us with a huge amount of details lot of aspects from days that we can find in other documents on a darker way.

Regarding our analysis properly, we must underline the role of pictures. They are who point out an action line, known by the writer, who completed the information with texts that we conserve nowadays. The painters of these pictures that we can find on our manuscript, define clearly different aspects taken into account by the writer on a systematic way, having pictures on the same page or not. On this way, we can stand out something important. The manuscript confection was neither random nor accidental but, it answered to a predetermined planning which wanted to show on a systematic way, every possible data related to Aztec Religion and calendar systems.

Related to our principal section, we want to point out that there are some topics to consider; so, our information is not plain and reiterative but it takes two ideas

groups: a general one and a much more wide group of particular data that tried to explain on a detailed way some relevant aspects, of course according to the writer point of view, to an appropriated knowledge of *Tonalpohualli*.

As we are saying, we must note the exceptions that could be find on these group of pages, even making a comparative with other colonial documents that have been more studied and analysed by the specialist. As an example we can talk about the “voladores” section, painting by the *tlacuiloque*, which is in other prehispanic codex but, whose names just can be found completely on *Codex Tudela*. Besides this detail, that could be considered casual if we don’t underline on the change that we have to identify them, at least on a general way, we can find other suspicion confirmations. The threes, the four couples of gods, the asseveration made by the writer about which of world direction they protected and about their associated elements, give us the chance of thinking one more time, or even making a review, different managed ideas related to this, apparently, *Axis Mundi*.

Trying to do something more than pointing out the *tlacuiloque* pictures, we want to underline the writer explanations too. These information put lights on the images, interesting by themselves, but no being as clear as they finally are thanks to writer reflections.

It is through a systematic analysis of pictures and explanations, how we have been able to research some general and particular conclusions that make us able to consider previously lot of collected or not collected details. Due to that, we have tried to confirm them with other sources. The *tlacuiloque* as guides, and the writer as an interpreter of their information, are responsible of our new knowledges about ritual practices, destiny knowledge or material elements related to ancient Aztec time account. On this point, we have to talk about the writer as the person who, due to a huge interest on the Aztec religion, included a new booklet, in the middle of the previous one, in which he described on a systematic way every single detail that, on his opinion, could not be clear on the rest of the texts.

Finally, with this analysis, we have tried a double objective. On the one side, from the general subject to the particular one, we have wanted to collect on a clear way the data done by the *tlacuiloque* and the writer through the Native Book and the European Written Book, probably elaborated to a better introduction of the Catholic religion. In spite of this objective, we have to point out the fact that apparently, especially the writer, did not show a great warmongering against the native religion,

but more than this, he could be understood as someone interested on getting approach the Aztec religion, properly or not, from the conquered mental categories. To conclude, on the other side, our second objective was to remove the *Codex Tudela* from the ignorance lived and try to locate it as a propitious source to understand different aspects, always after a previous study.

Presentación

El registro de información contenida en soportes confeccionados con papel de origen vegetal o piel curtida de animal era un hecho significativo en el seno de las culturas mesoamericanas y algo que los conquistadores registraron desde su llegada. Este conjunto de documentación fue reportado por los propios indígenas y los primeros evangelizadores terminaron con el importante volumen de registros que coexistían en el área mesoamericana, por considerarlo “obra del demonio”. Entre os responsables de la quema de la sabiduría y el legado indígena, encontramos relevantes nombres de algunos de los frailes llegados a los nuevos territorios para la evangelización de sus gentes como fray Diego de Landa o fray Juan de Zumárraga.

A pesar de que esta fue la primera actitud hacia estos compendios documentales, en las décadas posteriores fueron también religiosos los que apelaron a la recopilación de la información perdida sobre la religión indígena. Por este medio, se dio producto a la generación de una serie de manuscritos, que junto con los pocos conservados producidos antes de la conquista, prehispánicos, y los posteriores a la misma, coloniales, fueron denominados por la historiografía moderna “Códices Mesoamericanos”; dedicados a diversos temas entre los que se encuentran los de contenido calendárico-religioso, como el manuscrito que nos ocupa. La reproducción de estas obras, consideradas en un primer momento diabólicas se produjo a raíz del interés de los frailes evangelizadores por conocer los principios religiosos que movían a los habitantes de estas regiones antes de la llegada de los españoles.

De este modo, se observarían dos ventajas conectadas entre sí. La primera, que para los encargados de introducir a los indígenas en la nueva religión llegada con los conquistadores podría ser más factible partir de una reacomodación de sus nociones religiosas, y sobre todo, en segundo lugar, porque el proceso de extirpación y abandono de sus antiguas costumbres podría ser más incisivo y más fiable si se conocían los ritos y creencias que practicaban anteriormente. En estos términos se observa la intencionalidad manifiesta de los códices mesoamericanos coloniales y concretamente, los que tienen su fundamento en recuperar y agrupar los principios religiosos.

El uso de los códices mesoamericanos como fuentes fundamentales para el estudio de las culturas de esta región y concretamente del área del centro de México, es uno de los motivos que nos ha llevado a desarrollar la presente Tesis Doctoral. No sólo se trata de manuscritos, en el caso de los prehispánicos, relevantes para el conocimiento

de primera mano de los pueblos que habitaban esta región antes de la llegada de los españoles, sino que con la presencia de los códices coloniales, la continuidad de esta tradición, aunque cambiante y manipulada para otros propósitos, es un punto relevante que nos ayuda a comprender los cambios culturales que se produjeron en el proceso histórico de la conquista militar, que permitió y sostuvo a su vez una “conquista cultural”.

Así, la generación de documentos que pretendían completar el conocimiento que se tenía de las culturas recién dominadas, fue un factor que multiplicó el interés por las mismas. Ello condujo a la producción de grandes obras “maestras” que aún hoy en día conservamos como tal. Lo que no debemos olvidar, siendo altamente relevante, es la intencionalidad que estas obras escondían o mostraban de forma clara. Uno de los principios en los que sostendremos nuestra investigación es precisamente, que el empleo del conjunto de fuentes catalogadas como “códices” no debe ser objeto de una lectura dogmática. No pretendemos con esto que se tomen los manuscritos del siglo XVI como lecturas poco fiables que pretendían sesgar de forma completa lo que mostraban a sus lectores, contemporáneos o no al presente, pero debemos tener presente que podían partir de conceptos sesgados en sí mismos. En nuestra opinión, este conjunto de libros deben ser estudiados desde el punto de vista de lo que son: obras redactadas en un contexto histórico y político concreto, tanto materialmente hablando como en relación a su contenido.

El documento donde encontramos el objeto de este estudio, el *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América de Madrid*, es uno de los manuscritos realizados a mediados del siglo XVI, en Nueva España. Con la meta de recopilar diversos temas relacionados con las creencias religiosas de los habitantes del Centro de México, se llevó a cabo la confección por medio de pinturas y textos explicativos de un libro en formato europeo que compendiará gran cantidad de información relativa a estos temas. Así, el documento que nos ocupa conserva en la actualidad un total de 125 folios en los que a través de imágenes y textos escritos en lengua castellana se observan los pormenores de la religión azteca con gran amplitud. En las páginas de esta obra se suceden temas que van desde las festividades celebradas dentro del marco del calendario de 365 días (*Xiuhpohualli*) hasta las propias de los augurios y las suertes relacionadas con los nacimientos (*Tonalpohualli*); pasando por rituales concretos o celebraciones en torno a una deidad en particular.

El ejemplo que nos ocupa no es el único documento en el que se engloban el conjunto de secciones que se aprecian en el *Tudela*. Derivadas de este documento se produjeron una serie de obras entre el mismo siglo XVI y el XVIII, originadas fundamentalmente a partir de las pinturas o Libro Indígena del *Tudela*. Esta genealogía, que desglosaremos en sus diversas versiones en este trabajo, nos da una muestra de que existe una relación manifiesta entre los manuscritos del llamado *Grupo Magliabechiano* o *Tudela-Magliabechiano*, al que denominaremos desde este momento *Grupo Tudela*¹. Este grupo, como su propio nombre indica, es un conjunto de documentos en los que apreciamos mayoritariamente pinturas y textos que comparten una relación diferente en base a la fuente de la que “bebieron”. Como veremos en los capítulos sucesivos, desconocemos la trayectoria del documento que nos ocupa, el *Códice Tudela*, desde mediados del XVI hasta su aparición a mediados del siglo XX, pero lo que sí han podido constatar investigadores como Elizabeth H. Boone (1983) o J.J. Batalla (1993, 1999, 2000a y b, 2001a y b, 2002a y b, 2009 y 2010) es la relación, distinta en función de quién la interprete, de diversos manuscritos entre sí, por la afinidad de las pinturas o la de los textos entre otros detalles.

En este sentido, el *Códice Tudela*, base del objeto de esta Tesis Doctoral, como “cabeza” del grupo, es relevante para comprender los usos y costumbres que se mantenían durante los primeros años de la Conquista, en materia de comprensión de la religión indígena de los pueblos del Centro de México. Pero no es este el único rasgo de importancia que se puede apreciar en el manuscrito. El uso de los documentos escritos en alfabeto latino, ya sea en lengua náhuatl o en castellano, desarrollados durante los primeros años del contacto entre la cultura azteca y la española, son una fuente de comprensión, inspiración y acercamiento a multitud de temas, como es el caso de las obras escritas en el siglo XVI por fray Bernardino de Sahagún (1999) o fray Diego Durán (1984), empleadas como fuentes indispensables para el descubrimiento de la historia y la religión de los aztecas. Del mismo modo que los códices, estas crónicas que emplearemos para comparar las diferentes informaciones que aportan, deben ser comprendidas y analizadas en relación con la época en la que se elaboraron y sobretodo, sin perder de vista el objetivo con el que fueron confeccionadas.

¹Para el empleo de este término, que será explicado más adelante, nos basamos en el trabajo de J.J. Batalla (2010) que ya nos da esta denominación.

De este modo, los documentos que además de imágenes contienen información escrita, como es el caso del que nos ocupa, suponen una ventaja frente a las escasas piezas prehispánicas de difícil comprensión que se conservan. Entre ellas, destacan eminentemente los manuscritos contenidos en el llamado *Grupo Borgia*; un conjunto de documentos considerados prehispánicos, entre los que destacan el propio *Códice Borgia* (1993), *el Códice Vaticano B* (1992), o el *Códice Féjervàry-Mayer* (1994), de carácter calendárico-religioso que desvelaron y siguen desvelando grandes principios de la religión prehispánica, teniendo en cuenta que no presentan comentarios escritos que expliquen las imágenes que contienen. Hasta aquí, las razones de estudio del *Códice Tudela* parecen claras e incluso evidentes. No obstante, lo que debemos explicar además es el escaso número de trabajos que lo han contemplado, de forma colateral o con un mayor detenimiento.

Aunque en las páginas siguientes referiremos un estado de la cuestión con toda la información relativa al manuscrito, es interesante destacar que su tardía aparición (finales de los años 40 del siglo XX) y sus escasas reproducciones, han propiciado que sea el documento más olvidado en cuanto a pieza de estudio. Este hecho es una paradoja pues, como veremos más adelante, ha sido empleado en calidad de documento alfabético por los investigadores como “piedra de Rosetta” para la comprensión e interpretación de las obras del mencionado *Grupo Borgia*, prehispánicas y por tanto no glosadas. Cuando nos referimos al trabajo en torno al *Códice Tudela* debemos resaltar, como veremos a lo largo de este estudio, cómo esta pieza presenta dos elementos en paralelo. En primer lugar, observamos la presencia de pinturas, lo que denominaremos, siguiendo a Batalla (2000a I: 4), Libro Indígena y en segundo, la de los textos o Libro Escrito Europeo, que normalmente pretenden ilustrar al lector en torno a las primeras o bien, añadir otro tipo de información. En este sentido, el *Códice Tudela* es una fuente en sí misma, pero si a ello le añadimos que es el que da origen a su grupo y la fuente de la que “beben” los demás, su importancia crece exponencialmente, no sólo como la de un libro del siglo XVI, sino en relación con el resto de miembros del conjunto que se formó a partir de él.

Por otro lado, a pesar de, como decimos, la presencia de pinturas “explicadas” por textos escritos en castellano, la atención prestada al *Códice Tudela* ha sido inexistente, a excepción de los trabajos llevados a cabo por J.J. Batalla (1993, 1999, 2000a, 2001a y b, 2002a y b, 2009 y 2010) que se han centrado fundamentalmente en el estudio codicológico del mismo, en la revisión de algunas de sus secciones y en la genealogía

del *Grupo Tudela*. Lo cierto es que, a pesar de la importancia que podría tener el *Tudela* como recurso para el estudio de la religión indígena y su comprensión por parte de los evangelizadores, las escasas ocasiones en las que se ve citado suele ser como confirmación de las hipótesis de los autores. En realidad, las alusiones que solemos encontrar en torno al *Tudela* se limitan al empleo de algunas de sus líneas de texto en referencia a secciones de pinturas no glosadas en los manuscritos de origen prehispánico².

De este modo, nuestro objeto de estudio ocupa un lugar destacado como *Piedra Rosetta* empleada para descifrar la información que nos aportan otros materiales. Aunque pueda parecer que este principio actúa en contra de la originalidad de nuestro trabajo, en realidad buscamos resaltar que todos los acercamientos al manuscrito no han sido sino superficiales pues, no se han visto precedidos de un análisis. No se han dado hasta este momento trabajos en torno al contenido de las pinturas, pues los que en algo se refieren a ellas lo han hecho colateralmente (Batalla 2000a y 2009) y de los textos, simplemente se compendiaron: primero en el trabajo concerniente al *Tudela* que corrió a cargo de J. Tudela de la Orden (1980), cuyo papel detallaremos más adelante y que se ocupó de la primera transcripción, aunque esta fuera literaturizada. La siguiente aproximación a los textos fue también una paleografía, esta vez sin adaptaciones a la grafía actual, que corrió a cargo de J.J. Batalla (2002a: 406-435 y 2009).

Este uso del documento, aunque lo ha puesto a la vista de la mayoría de los investigadores, no ha favorecido el estudio profundo que, en nuestra opinión, necesita cualquier fuente. En este sentido, destacaremos los trabajos más importantes que se han acercado a él, especialmente las tesis doctorales y posteriores estudios de Elizabeth H. Boone (1983) y J. J. Batalla (1993, 1995a, 1999a y b, 2000a, 2001a y b y 2002a y b) donde encontramos esta obra tratada de dos formas diferentes. En la primera, se da un estudio de la misma, como miembro secundario dentro del *Grupo Magliabechiano*, donde tradicionalmente se ha visto contenido por el parentesco con los documentos que lo componen. Por otro lado, la obra de J. J. Batalla (2000a y 2002a) lo trabaja también en relación con dicho grupo, pero dejándolo como elemento central de la misma y desarrollando la primera parte del *método científico* de estudio de Códices

²De hecho, J.J. Batalla (2010) se vio obligado a remarcar precisamente el excesivo uso del *Códice Magliabechiano* en detrimento del *Códice Tudela* con el problema que ello conlleva.

Mesoamericanos, que expondremos más adelante y que aplicaremos a la sección del *Códice Tudela*.

Como podemos ver, esta falta de atención hacia el análisis de la información que conserva el manuscrito es la justificación más importante para el desarrollo de este trabajo. El uso de los estudios compilados en el siglo XVI para el conocimiento y la comprensión de cualquier cultura, no debe ser tomado como algo inocente o carente de lógica propia. El empleo de estas piezas debe ser observado con considerable cuidado y con especial atención. No debemos obviar que, aunque desconozcamos quiénes fueron los autores del *Códice Tudela* así como los de otros documentos, el hecho de que los *tlacuiloque*³ del *Códice Tudela* mantengan todavía el estilo prehispánico en muchas de sus imágenes y que su glosador-comentarista escriba en castellano y muestre en los textos su origen y cultura occidental, nos da una pista de qué tipo de persona glosó la información o, por la lengua empleada, el tipo de público al que estaba orientada.

Partiendo de esta base de análisis y teniendo en cuenta que no se trataría de un manuscrito surgido de la nada, sino de un momento histórico y cultural muy concreto; no entraremos a dirimir en profundidad la influencia que este libro ha tenido sobre otras obras, pues ya lo han hecho satisfactoriamente otros autores (Anders, Jansen 1992, 1993, 1994; Batalla 1993, 1999, 2000a, 2001a y b, 2002a y b, 2009 y 2010; Boone 1983), sino que nos centraremos fundamentalmente en el contenido del manuscrito.

Aunque el *Códice Tudela* presenta en su interior un conjunto importante de temas relevantes, hemos tenido que limitar nuestro trabajo a los últimos folios del mismo (90-125), que contienen el *Tonalpohualli* (ver figura 1), precisamente por la ingente cantidad de información que podemos encontrar en ellos y por la excepcionalidad del mismo. Ello nos ha obligado a limitarnos a este apartado tan importante y a relegar otras secciones como el ciclo de los meses. Es un hecho que otros acercamientos a la obra han determinado las distintas secciones del manuscrito (Batalla 2000a y 2002a), pero para un análisis sistemático del código, es necesario una aproximación en profundidad y la limitación de tiempo y espacio que nos ofrece una Tesis Doctoral, nos impide la confección de un análisis total del Libro Indígena y del Libro Escrito Europeo del *Tudela*.

³ Emplearemos el término *tlacuiloque*, o su equivalente en singular, *tlacuilo*, para referirnos a las personas que intervinieron en la confección de las pinturas del Libro Indígena.

Por ello, por la amplitud de temas que contiene el *Códice Tudela*, las variaciones en la tipología de los mismos y la extensión con la que nos da a conocer el funcionamiento del *Tonalpohualli*, decidimos enfocarnos de forma absoluta en la información que contiene esta sección del documento. De este modo, por sus condiciones de confección podemos no sólo analizar una sección propiamente dicha, como es el caso, sino que las modificaciones que en ella se produjeron, entre las que destaca en el Libro Escrito Europeo la ampliación de información ocasionada por la introducción de un Cuadernillo Intruso con nuevos datos, nos propicia el estudio simultáneo de lo que el amanuense nos facilita y la observación de los cambios que se llevaron a cabo en cuanto a los conocimientos del autor del mismo.

Por otro lado, como detallaremos más adelante, en el grueso de nuestro trabajo, el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* es una sección excepcionalmente extensa, profusa y detallada y no se encuentra presente en ningún otro de los manuscritos que se engloban dentro del *Grupo Tudela*. Su presencia únicamente en este documento confiere importancia a esta sección también a nivel estético por el gran número de pinturas que supone mostrar los 260 signos de la cuenta, los dioses que los acompañan y otros detalles que estudiaremos con detenimiento a lo largo de esta Tesis Doctoral. Se trata además de una sección que contiene la mayor parte de los textos alfabéticos del código si dejamos al margen las páginas destinadas al *Xiuhpohualli* (fols. 11r-29r) donde el amanuense también incluye un comentario extenso de cada una de las fiestas. Sin embargo, un rasgo interesante y únicamente presente en el *Tonalpohualli* del *Tudela* es la inclusión, posterior pero cercana en el tiempo, de un Cuadernillo Intruso (*Códice Tudela* 2002: fols. 90-96) que supone la ampliación de la información que nos aportaba el amanuense en una versión más temprana. De este modo, observamos no sólo la importancia que podemos darle de cara a la cantidad y calidad de información contenida, sino la propia relevancia que le dio el amanuense al querer ampliar precisamente esta sección del documento, demostrando con ello que poseyó el código durante varios años (Batalla 2000a I: 25).

Así, en los capítulos siguientes daremos una visión profunda tanto del documento y su historia, de la que desconocemos casi todos los aspectos, como de su confección y conservación hasta su “descubrimiento científico” en Madrid en los años 40 del siglo XX por José Tudela de la Orden, de quien además recibió su nombre.

Respecto a la metodología que seguiremos para trabajar el documento, buscamos también realizar un acercamiento a las diferentes escuelas y formas de estudio que se

han desarrollado en torno al conjunto de los códices mesoamericanos, tanto en México como en el resto del mundo. Por esta vía, pretendemos hacer conocedor al lector de las formas de trabajo de los distintos investigadores que utilizamos y de las diferencias de perspectivas o enfoques que se pueden apreciar en los análisis de los diversos documentos. Con todo ello, buscamos ofrecer una visión clara del porqué de los autores manejados y no referenciados, así como qué teorías o formas de interpretación son las que llevan a las consideraciones expresadas. En este sentido, aunque lo desarrollaremos con mayor detenimiento, propondremos el empleo del llamado “método científico” recuperado para este efecto por J.J. Batalla (2000a y 2008) y aplicable en nuestra opinión al contenido de nuestro manuscrito.

A continuación, nos centraremos de forma breve en la historia conocida del documento, las distintas teorías y autores que se han acercado a nuestro manuscrito y las relaciones que los distintos investigadores que nos preceden han detectado con respecto a otras obras. Además, buscaremos exponer dentro de este “Estado de la Cuestión” los procesos de estudio de los que ha sido objeto el *Códice Tudela* y los puntos de vista desde los que se ha tratado el documento, en nuestra opinión de forma incompleta, para ampliar en la medida de lo posible algunas conexiones o referencias que hemos podido observar presentes en otras obras. Así, debemos destacar, igual que haremos más adelante, que hemos procurado recuperar todos los estudios que han tenido como objeto de forma parcial o total el manuscrito que nos ocupa, aunque no haya sido posible por distintos motivos.

En este sentido, a través de estas líneas debemos hacer mención de la importancia de la publicación y divulgación de los resultados de las investigaciones que en esta materia y en otras se llevan a cabo. En nuestro caso, por la exclusividad del manuscrito y la delicadeza del mismo, se encuentra custodiado en la cámara acorazada del Museo de América de Madrid. En esta Institución, a pesar de exponer los objetivos del presente trabajo, o quizá por ello mismo, por no estar claramente orientado a un estudio físico del manuscrito, los responsables, considerando el estado físico de la pieza, decidieron declinar nuestra solicitud para la consulta del original. Por este motivo, durante el trabajo de revisión de algunas de las afirmaciones sostenidas por investigadores anteriores, hemos trabajado con un facsímil de excelente calidad que publicó en 2002 la editorial Testimonio. A pesar de la inestimable ayuda de esta reproducción, encontramos algunas dificultades en los objetivos originales que pretendían la revisión de las tintas empleadas para la redacción del Libro Escrito

Europeo del *Tudela*. Ante la imposibilidad de consultar el original y partiendo de que para un resultado fiel a la realidad debíamos trabajar sobre la pieza en sí misma, optamos por renunciar a la comprobación y dar por válidas, en la medida de que no podíamos refutarlas, las conclusiones de J.J. Batalla (1993, 1999, 2000a, 2001a y b, 2002a y b, 2009 y 2010), el más reciente interesado en este tema que sí pudo trabajar directamente con el original.

Por otro lado, no es la única dificultad que nos ha impedido ampliar nuestro trabajo con una vía “formal”. Cuando contactamos con la Institución que guarda el documento para solventar los problemas derivados de su consulta, nos facilitaron la información de que se habían llevado a cabo, durante el año 2005 una serie de estudios físico-químicos que tenían como sujeto, entre otras piezas del Museo de América, el *Códice Tudela*. La información a la que pudimos tener acceso respondía a las premisas bajo las cuales la institución responsable del proyecto, la Universidad de Perugia, había tenido acceso al documento y qué objetivos perseguía cuando lo llevó a cabo⁴. Estos incluían la realización de análisis químicos con cientos de muestras del documento que podrían esclarecer, en nuestra opinión, el proceso de elaboración del manuscrito. A pesar de nuestra insistencia y sometidos razonablemente por la imposibilidad de compartir los resultados con alguien ajeno al proyecto, el Museo sí comunicó que precisamente entre las metas perseguidas con dicho estudio, existía un análisis de las tintas. Aunque todos estos datos propiciaban un enriquecimiento de las conclusiones de nuestra Tesis Doctoral una vez tuviéramos acceso al trabajo de la Universidad de Perugia, las circunstancias no fueron favorables y no logramos permiso para consultar los trabajos más tardíos sobre el *Tudela* hasta la fecha, pues no están publicados y tampoco se nos permitió su consulta. A pesar, como decimos, de buscar el beneficio mutuo, pues nuestro trabajo se beneficiaría y el suyo podría ser difundido y enriquecería a todo el que quisiera acceder a él, no logramos la autorización.

Especialmente por ello, y teniendo en cuenta la delicadeza de los materiales que manejamos para esta Tesis, se hace más básica todavía la divulgación de los resultados de quienes sí han podido realizar un trabajo basado en estudios físico-químicos de una pieza normalmente custodiada en la cámara acorazada de un museo, sea cual sea. No debemos obviar que los historiadores no sólo nos dedicamos al estudio de la disciplina

⁴El estudio se llevó a cabo a partir de un informe presentado por J.J Batalla (comunicación personal) con una serie de sugerencias e indicaciones sobre las muestras que debían tomarse.

histórica, sino que debemos dar un paso más para su difusión y conocimiento, siempre desde el respeto del reconocimiento de la autoría o la propiedad intelectual.

Metodología

El tratamiento de los códices mesoamericanos ha variado sensiblemente desde que los primeros investigadores pusieron sus medios y su interés en descifrar su significado. El análisis de los manuscritos prehispánicos presenta, entre otros problemas, la carencia absoluta de escritura alfabética y la falta de fuentes realmente indígenas lejos de la influencia europea, lo que no facilita una interpretación “no contaminada” de occidentalismo que nos pueda mostrar lo que los nativos del Centro de México creían, valoraban o pensaban realmente en el sentido religioso de la palabra. Por este motivo, los códices coloniales se han empleado como *piedra de clave* de los prehispánicos.

Uno de los ejemplos más significativos de este empleo y de la poca importancia que ha recibido el documento frente a la antigua “cabeza” de este mismo grupo, el *Códice Magliabechiano* (1996), es precisamente la información contenida en su *Tonalpohualli*, algo paradójico teniendo en cuenta que no contiene una sección relativa a este conjunto de días, como sí presenta el *Códice Tudela*, sino que el *Códice Magliabechiano* (1996: 11r-13r) se limita a una recopilación de los veinte signos de diarios, algunos de ellos glosados brevemente, con una información casi nula respecto de la que podemos encontrar en la fuente pictórica original, el *Códice Tudela*. Este breve ejemplo, que además se corresponde con el objeto de nuestro estudio, es el motivo principal de acercamiento a las distintas corrientes historiográficas. Este hecho se debe a la genealogía que describiremos posteriormente en la que se aprecia cómo el *Códice Magliabechiano* y el *Códice Fiestas* procederían de una copia del *Tudela*, el *Libro de Figuras*, a su vez copiado en el *Libro de Ritos y Costumbres*, documentos en los que ya no constaría un *tonalpohualli*, sino una simple lista de los veinte signos de los días como la que apreciamos en el *Magliabechiano* (Batalla 2000a I: 286).

En este sentido, desde el punto de vista de la atención suscitada, el *Códice Tudela*, ha sido uno de los documentos más tardíos en incorporarse como fuente para el estudio de la religión y la cultura azteca. De hecho, aún en la actualidad y pese a los esfuerzos de J.J. Batalla (1993, 1995, 1999, 2000a, 2001a y b, 2002a y b, 2009 y 2010), en la mayor parte de las publicaciones sobre religión azteca se recogen las pinturas y

textos del *Códice Magliabechiano* en lugar de las presentes en el *Tudela*. Por diferentes motivos, entre los que destacan su tardía aparición, en los años 40 del siglo XX, sus escasas reproducciones y el difícil acceso a las mismas por su elevado precio, frente al alto número de facsímiles y ediciones del *Magliabechiano* y su bajo coste, hicieron que este manuscrito quedara relegado al olvido. Además, debido a la escasa atención de la que ha sido objeto salvo raras excepciones, como los trabajos de E. H. Boone (1983) o J.J. Batalla (1993, 1995a, 2000a, 2001a y b, 2008d, 2010), no ha sido estudiado en profundidad. No obstante, como ya hemos indicado, sí ha sido empleado, a conveniencia y sin el debido estudio previo, para la interpretación de secciones que figurarían en otros documentos como los del *Grupo Borgia* o el *Códice Borbónico* (1991).

Escuelas de estudio de códices

A continuación, con la presentación de las siguientes corrientes de trabajo planteamos sus ventajas e inconvenientes y las diversas fuentes que emplearemos para el estudio del documento que nos ocupa y, sobre todo, el porqué nos hemos decantado por el empleo del método utilizado.

En cuanto al modelo que seguiremos para “clasificar” las diferentes escuelas de pensamiento, seguiremos el artículo de M. Oudijk (2008) en torno a las distintas escuelas y tradiciones, para recopilar las que producían los principales trabajos en aquel momento. Como respuesta, J.J. Batalla (2008a) manifestó su opinión y dio las claves para comprender convenientemente el llamado “*método científico*” base de esta Tesis Doctoral, que entraremos a explicar en las próximas páginas. Sin embargo, antes de proceder a esta exposición, consideramos pertinente comentar las diferentes corrientes de trabajo y pensamiento, así como a sus principales representantes, con objeto de que se comprenda adecuadamente en qué medida hemos empleado la información obtenida por cada uno de los autores y según qué modelos de pensamiento trabajan los mismos.

La escuela holandesa

El primero de los grupos de investigadores que define M. Oudijk (2008: 124) es el que caracteriza como “escuela holandesa” entendiendo este término de “escuela” como “*a un grupo de investigadores que han trabajado juntos según líneas teóricas y*

metodológicas explícitas” (Oudijk 2008: 124). En este sentido, este conjunto de científicos se centrarán en un análisis de varios niveles, que comienza con un estudio etno-iconológico, para continuar enfocando el objeto de su trabajo con una perspectiva significado-significante que puede verse alterada por las circunstancias históricas, espaciales o cronológicas. Por la influencia de estos criterios es precisamente señalada esta escuela, puesto que el plano histórico, ideológico y cultural posee gran importancia.

Como ejemplo práctico de los trabajos de esta escuela holandesa, nos encontramos con los análisis que llevan a cabo de los documentos del *Grupo Borgia* (Anders, Jansen y Jiménez 1993; Anders, Jansen y Reyes 1993, Anders, Jansen y Cruz 1994, y Anders, Jansen, Davilar y Van’t Hooft 1996), que referenciaremos en continuas ocasiones a lo largo de este trabajo. El método en cuestión consiste concretamente en identificar cada uno de los elementos que observamos en una imagen tratando de localizar el sentido de cada una de sus partes y el significado de la combinación de todas ellas.

En segundo lugar, además de identificar todos los elementos, debemos constatar también qué clase de manuscrito es el que nos ocupa, variando la información o el significado de la misma en función del carácter de la fuente (Oudijk 2008: 125). En este sentido, el riesgo que se corre a la hora de practicar el análisis es extrapolar la significación que conservaría en la actualidad a un documento completado hace 500 años. Este proceso, defendido por algunos y con muchos detractores, parece que ha podido salir adelante “*dentro un análisis cuidadoso y riguroso por medio de las unidades temáticas*” (Oudijk 2008: 126).

Aunque el trabajo de estas analogías es arriesgado como bien señala este autor, cuanto más nos distanciamos en el tiempo y en el espacio, cuantos más factores a comparar conservamos, pueden existir más posibilidades de establecer una analogía correcta, puesto que son muchos los elementos que pueden coincidir. En nuestra opinión sin embargo, este método, aunque muy útil y conveniente en algunas ocasiones, debe ser como decíamos anteriormente, tratado con sumo cuidado. A pesar de los estudios llevados a cabo en algunas comunidades indígenas en las que se han visto paralelismos con algunos de los elementos que contemplamos en los códices

mánticos⁵, lo cierto es que, tratándose de una cultura viva, aunque la relación pueda existir, el significado ha podido variar sensiblemente a lo largo del tiempo (Oudijk 2008: 129).

Así, llegaríamos al tercer nivel de análisis que nos propone la escuela holandesa y que consiste en la extracción de las conclusiones y las observaciones que, aplicadas al contexto determinado, pueden generar la idea final del estudio. Como vemos, esta tercera etapa consistiría en compilar finalmente el conjunto de ideas que hemos podido generar a lo largo de los otros procesos.

Finalmente, en el contexto de esta escuela, algunos autores han destacado la interpretación o exposición de las conclusiones llevada a cabo por autores como M. Jansen (Batalla 2008a: 61) y que fue definida por este autor como “*lectura lírica*” (Jansen 1999) consistiendo en la exposición de la información contenida en los documentos como, en su opinión, la llevaban a cabo los propios especialistas indígenas, lo que no es del gusto de todos los investigadores. En este sentido, el propio creador de este tipo de interpretación defiende su método de estudio de un modo que nos puede resultar esclarecedor; pues si bien habla de las interpretaciones del resto de autores respecto a las escenas que se contemplan en los códices prehispánicos o en los que no poseen glosas escritas, asevera que las descripciones “*objetivas*” “*no elucidan nada*” (Jansen 1999: 177) pues se limitan a lo superficial, sin ir más allá de lo evidente de las imágenes, mientras que con este método se busca dar un paso más, llevando a cabo una interpretación histórico-cultural:

“(…) Donde los mensajes se refieren a lo cotidiano, la interpretación frecuentemente tiene un efecto desmistificador: el mensaje mismo suele ser mucho menos “profundo” o “filosófico” de lo que el rico simbolismo hacía intuir. Hay que tomar en cuenta todo esto en el esfuerzo de transcender el nivel puramente descriptivo del análisis y llegar a una interpretación de los temas y motivos (el ‘segundo nivel’ de Panofsky). Entonces se pueden lograr explicaciones plausibles y consistentes de varias escenas que hasta ahora habían sido enigmáticas (…)” (Jansen 1999: 178).

La tradición mexicana

Siguiendo el orden de exposición que nos propone M. Oudijk (2008: 130), repararemos ahora en la llamada *tradición mexicana* que, como se aprecia por su título,

⁵El término se refiere al “conjunto de prácticas mediante las cuales se trataba de adivinar el porvenir” según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE 1992 II: 1316) en su entrada para “*mántica*”.

sería distinta en forma y disposición a la que nos ocupaba anteriormente. En este término, se esconde que este conjunto de investigadores serían

“(...) no necesariamente (...) un grupo de investigadores que trabajan o han trabajado juntos, o que se han puesto de acuerdo sobre cómo trabajar con los documentos pictográficos. Más bien, se trata de un grupo que trabaja más o menos de la misma manera, sea por inspiración intelectual de algún investigador, sea por contacto directo (...)” (Oudijk 2008: 124).

En el caso de esta escuela mexicana, a pesar de la enorme cantidad de documentación que podrían sacar a la luz, analizar y exponer al resto de investigadores, parece según este autor, que adolece de una falta importante de fuentes, limitándose a la consulta de los documentos estudiados y a su análisis desde el punto de vista formal y descriptivo.

Paradójicamente además, observa una falta de estudios desarrollados en las comunidades indígenas que de hecho perviven en México, y que proporcionarían la analogía antes expuesta cuando nos referíamos a la escuela holandesa, que podría de alguna manera, extender el contenido de los trabajos más allá del aspecto formal (Oudijk 2008: 130).

La tradición americana

Una de las autoras más importantes para el estudio del *Códice Tudela* y del Grupo *Tudela* en su conjunto es precisamente Elizabeth H. Boone, una de las representantes de esta corriente de trabajo que inauguró en su día H.B. Nicholson (Oudijk 2008: 131). Sin embargo, a excepción precisamente de E.H. Boone, el conjunto de los estudios que lleva a cabo esta corriente, según M. Oudijk (2008: 131), no se centra más que en una visión formal a nivel general de la iconografía y los aspectos formales del conjunto de las culturas mesoamericanas, procediendo a un análisis desde un punto de vista fundamentalmente enfocado desde la Historia del Arte, lo que deja fuera de toda inclusión el trabajo de campo y el contacto con las comunidades indígenas de la zona mesoamericana, causando un vacío importante de interpretación.

Precisamente esta escuela es relevante para nuestro trabajo por los estudios que llevó a cabo E. H. Boone en torno al *Grupo Magliabechiano* (1983), que junto con los de J.J. Batalla (1993, 1995, 2000a, 2001a y b, 2008c y 2010) constituyen la base más firme de información al respecto del *Códice Tudela* publicada hasta el momento.

La escuela española

En relación con este conjunto de investigadores, debemos mencionar en primer lugar que, aunque, como bien recoge M. Oudijk (2008: 131), los estudios fueron inaugurados por J. Alcina Franch, el investigador que ha dado un paso al frente reforzando y desarrollando un método concreto para el estudio de los documentos, especialmente los del Centro de México, ha sido J. J. Batalla Rosado, quien aplica el llamado “*método científico*” que detallaremos más adelante por ser precisamente el que seguiremos a lo largo de este estudio aplicado al *Códice Tudela*, objeto importante de los trabajos de dicho autor.

Por otro lado, la crítica realizada por M. Oudijk (2008: 132) a este método es el abuso en ocasiones del estudio codicológico frente al contenido del documento en sí mismo, aunque debemos señalar el error de esta afirmación antes de continuar.

El método propuesto por J.J. Batalla que comentaremos en las páginas siguientes engloba tanto el estudio del documento desde un punto de vista formal como el trabajo en torno al contenido. El primer escollo relevante que debemos destacar es que, hasta la aplicación de este sistema en el contexto de los códices mesoamericanos, la consideración de los soportes era inexistente. Desde el principio, en la mayoría de las ocasiones, la información contenida en los documentos se daba por válida sin un análisis previo del soporte en el que se conservara.

Con la aplicación del método científico, esta práctica comenzó a ser cuestionada, lo que obligó a reiniciar los estudios de los documentos y empezar a revisar los datos que conservábamos de las fuentes desde el punto de vista formal. La extrema delicadeza de algunos de los manuscritos, los análisis químicos de los soportes y las tintas y el trabajo en torno al número de “*manos*” que participaron de su confección, supuso y sigue suponiendo, la ralentización de los trabajos en torno al contenido propiamente dicho. Gracias, como vemos, a los estudios dentro de esta “escuela española” ha trascendido a la mayoría de los investigadores la importancia del desarrollo de un estudio del soporte previo al del contenido.

Dando muestra de la importancia del mismo y sin perderlo de vista, el énfasis de nuestro estudio en el contenido de la sección del documento conocida como *Tonalpohualli* es precisamente el siguiente paso, una vez cerrado el trabajo codicológico que J.J. Batalla (2000a y 2002a) llevó a cabo.

La escuela galarcista

Como descripción de la metodología empleada por esta escuela, traeremos la definición que J.J. Batalla (2008a: 58) compila y que, en nuestra opinión define claramente el objeto de la misma:

“(...) El sistema parte de una premisa clara e indiscutible: los mesoamericanos tenían un sistema de escritura total y absolutamente desarrollado y toda, toda (valga la redundancia) la información plasmada en cualquier tipo de soporte y medio, incluidos los códices, es escritura (...)”.

Como fundador de esta escuela, M. Oudijk (2008: 133) destaca la figura de Joaquín Galarza, que se centraba fundamentalmente en el tratamiento de las pinturas analizándolas desde un punto de vista fonológico. El trabajo consistía en desgranar cada elemento de las figuras en pequeños conceptos, intentando vislumbrar elementos fonológicos en la combinación de todos ellos. Este tipo de práctica, parece, en opinión de este mismo autor (Oudijk 2008: 133) algo poco útil en lo que a documentos del Centro de México se refiere.

Según esta autoproclamada “*Teoría de la escritura mesoamericana*”: “*los códices son manuscritos pictográficos indígenas tradicionales, que conforman una compleja escritura a partir de la imagen codificada*” (Mohar 2006: 16). El desciframiento de este código, a través de la fragmentación de cada uno de los elementos presentes en la imagen, la interpretación de los mismos y la unión de todo ello buscando el sentido alfabético es el objetivo de esta escuela. Por nuestra parte, a pesar de que este método está aún en uso en los trabajos de algunos autores, especialmente en México y Francia, con autores como Luz M^a Mohar o A.M. Vié-Wohrer, no lo desarrollaremos en este trabajo por considerarlo incompatible con nuestros planteamientos, especialmente si tenemos en cuenta que el objeto central de este estudio es precisamente lo contenido en el *Tonalpohualli* de este manuscrito.

Método impresionista

Este método, cuyo nombre acuñó en su día J.J. Batalla (2008a: 59), consistiría simplemente en dar rienda suelta a la imaginación a la hora de interpretar documentación que no contiene información alfabética y de cuyo análisis puede inferirse poca noticia fiable o seria, científicamente hablando. El mismo autor destaca que no determina quién pone en práctica este método, puesto que él mismo pudo

“*pecar*” en algún momento de practicarlo, bien por desconocimiento o bien por un uso “*más o menos consciente*” (Batalla 2008a: 60).

Lo cierto es que, a pesar del descrédito que podríamos achacar a algunos de los estudios llevados a cabo desde un punto de vista astralista o milenarista, que no citaremos aquí, debemos tener también presente, como bien destaca quien dio nombre al método (Batalla 2008a: 61), que algunas de las interpretaciones de antiguos trabajos teñidos de estas creencias fueron un intento infructuoso o incompleto de aplicación de un precario método científico. Así, sin citar concretamente ninguno de los estudios a los que nos podríamos referir, debemos romper una lanza en favor de quienes trataron de aplicar un punto de vista científico con medios o conocimientos técnicos insuficientes e ignorar deliberadamente a quien lleva a término estudios basados simplemente en el punto de vista de su “*impresión*”.

El Método Científico

Este tipo de metodología, puesta en marcha como decía M. Oudijk (2008: 132) por la escuela española y en origen por su máximo representante, J.J. Batalla, debe ser expuesto con mayor claridad en tanto en cuanto será el procedimiento que sigamos para acercarnos al *Códice Tudela* a lo largo del presente estudio. En este sentido, el método, explicado por su autor (Batalla 2008a), constaría de tres procesos.

El primero de ellos se referiría al estudio codicológico de la fuente, algo ya destacado por M. Oudijk (2008: 132) y que en ocasiones puede resultar farragoso e incluso excesivo, en opinión de este mismo autor, aspecto que J.J. Batalla (2008a: 49) reconoce, asegurando que existe la posibilidad de acotarlo exponiendo las ideas de forma menos extensa y más concisa. Este tipo de análisis sin embargo, sería el primer paso para poder considerar convenientemente las fuentes que utilizaremos en nuestros trabajos posteriores y concretamente nuestros objetos de estudio. Por este medio, podremos considerar dentro de un contexto espacio-temporal determinado, algunos manuscritos que figuran en las bibliotecas y museos del mundo extraídos en su mayoría de colecciones privadas y que, en mayor o menor medida, carecen de un origen conocido. De este modo, a través sobre todo del estudio de los soportes, desde un punto de vista de las filigranas en el caso del papel o de los análisis químicos en cuanto materiales y tintas, se podría verificar o desmentir el origen prehispánico o colonial de algunos de los manuscritos más importantes, como el *Códice Borbónico* o el *Tonalamatl de Aubin*.

Además de este primer paso, ya realizado en lo que se refiere al *Códice Tudela* por el propio J.J. Batalla (2000a) en su tesis doctoral, entraría en juego el segundo nivel de trabajo. Nos referimos a la diferenciación entre Libro Indígena, es decir, el conjunto de pinturas que contiene un documento; y el Libro Escrito Europeo, esto es, las glosas y textos que encontramos presentes acompañando o no las respectivas pinturas.

A través del estudio diferenciado de ambos libros evitamos en mayor medida que trabajándolos conjuntamente desde el principio, que se diera la posible contaminación de ideas de uno sobre el otro, dando credibilidad a textos en escritura alfabética y por tanto, más fáciles de asimilar, sobre elementos representados con un estilo indígena o colonial que no podríamos descifrar verazmente. En este sentido, un “añadido” al método que aquí aplicamos que resulta destacable, es el que menciona M. A. Ruz (2011: 179) en materia de códigos jurídicos cuando llama la atención sobre la importancia de la diplomática a la hora de estudiar este tipo de manuscritos. En el caso que nos ocupa, por la imposibilidad de acceso a los estudios químicos supuestamente llevados a cabo por la Universidad de Perugia, no podemos adentrarnos en el estudio de las tintas, por razones evidentes, o en la de los instrumentos de escritura, por la imposibilidad de acceder al documento original custodiado en el Museo de América⁶.

Una vez analizados ambos contenidos, pinturas y texto explicativo, el método científico propone el estudio conjunto de ambos y su contextualización, esto es, tratar de comparar la información aportada por nuestro objeto de estudio, las novedades y repeticiones que ofrece en cuanto al resto de fuentes ya sometidas, en el mejor de los casos, a este mismo método. De este modo, podríamos tratar de sopesar el grado de veracidad o credibilidad que podría poseer una fuente, nueva o antigua, dentro del contexto de los códigos mesoamericanos, tanto en clave mántico-religiosa como en códigos jurídicos, históricos o tributarios.

Aplicación del Método Científico

Después de esta breve exposición de las diferentes escuelas y tradiciones de trabajo que se dan en el contexto del estudio de los documentos mesoamericanos, debemos centrarnos en el que desarrollaremos a lo largo de este trabajo, distinguiendo los diferentes procesos que llevaremos a cabo y la importancia del propio manuscrito.

⁶Aunque nuestras circunstancias no nos hayan permitido poner en marcha este tipo de actuaciones sí estamos de acuerdo en la riqueza de este tipo de análisis, especialmente en lo relativo a determinar número de manos o posibles autorías.

Como se puede apreciar, en conclusión y coincidiendo con las afirmaciones sostenidas por M. Oudijk (2008: 136), a excepción del galarcista, el conjunto de los métodos de estudio son compatibles e incluso complementarios (Batalla 2008a: 62); por este mismo motivo, partimos de la combinación de los estudios realizados por los diversos autores pertenecientes a una u otra corriente. A pesar de ello, consideramos interesante especificar concreta y ampliamente en qué consiste el procedimiento por el cual nos hemos acercado al *Códice Tudela* y particularmente a la sección que nos ocupa.

En primer lugar, el método aplicado por J.J. Batalla a los códices mesoamericanos consta de varias partes, todas ellas sucesivas, complementarias y excluyentes en según qué momentos. Como decimos, la primera parte del proceso, criticada en algún momento por su extensión por parte del propio M. Oudijk (2008: 132), sería el estudio codicológico del documento. Este procedimiento, que busca conocer no sólo el contenido, sino el soporte del manuscrito al que nos enfrentamos, es en nuestra opinión de vital importancia para conocer el contexto de la producción, confección o intencionalidad de un documento en cuestión. Aunque esta afirmación pueda parecer ligera, J.J. Batalla (2008a: 48) lo explica convenientemente refiriéndose concretamente a dos documentos, el *Códice Acaztitlan* y el *Manuscrito Aubin N° 20* aunque bien podría referirse a cualquier otro, como en el caso del *Tonalamatl de Aubin*. Lo que este autor destaca, y nosotros compartimos, es la relevancia de conocer el contexto de producción de los manuscritos, su procedencia u origen, para no presuponerles una intencionalidad concreta, o bien, para evitar la falta de la misma. No debemos obviar, especialmente cuando nos referimos a documentos coloniales, como es el caso claro del *Códice Tudela*, que detrás de la confección de los mismos existe una intencionalidad, del mismo modo que existirá en la ejecución de los documentos que buscaban justificar títulos de tierras o límites de determinadas poblaciones y que *a posteriori* se han demostrado producidos en el siglo XVIII, como por ejemplo los catecismos pictográficos.

En este sentido, el estudio del soporte, el papel o el material en el que se hayan llevado a cabo, puede darnos a conocer de forma fehaciente el momento de su confección, sobre todo si se trataba de papel europeo, por el tipo de filigranas empleadas. Por todo ello, es una de las partes más significativas a la hora de enfrentarse al estudio de un documento de estas características, sin embargo se notará de forma importante la ausencia del mismo en el presente estudio. Esta evidencia se debe a que,

precisamente el *Códice Tudela* y su estudio codicológico en combinación con el resto del llamado *Grupo Tudela* o *Grupo Magliabechiano* fueron el objeto de la tesis doctoral de J.J. Batalla (2000a), un trabajo que recoge en su máxima expresión cada una de las aportaciones que este tipo de metodología puede arrojar sobre un documento.

Dejando al margen por tanto, el estudio codicológico de la fuente que ya se ha desarrollado ampliamente y en su totalidad y ante la falta de medios para aplicar o recoger los resultados de análisis efectuados a través de los necesarios, pero inaccesibles en este caso, supuestos estudios químicos, este trabajo plantea un paso más en el procedimiento formulado por J.J. Batalla (2008a).

Este segundo proceso en el estudio de la fuente manuscrita sería la diferenciación entre el Libro Indígena, es decir, el conjunto de pinturas que alberga el documento y el Libro Escrito Europeo esto es, las glosas y textos que contiene el manuscrito. En este proceso, también encontramos la presencia de estudios previos, desarrollados de nuevo por J.J. Batalla (2000a y 2002a) que, estudió entre otras cosas la presencia de diferentes manos en el Libro Indígena, identificando el número de *tlacuiloque* del grueso del documento en un total de dos (Batalla 2000a I: 148 y 2002b) aunque existiera la posibilidad de una participación de un tercero, denominado *Tlacuilo C* que participaría en el *Xiuhmolphilli* o ciclo de los años (*Códice Tudela* 2002: 77v-84v; Batalla 2000a I: 158).

Desde este punto de vista, aunque trabajaremos en combinación con este tipo de materiales, tan necesarios para la comprensión de los textos que nos ocupan, debemos establecer también una diferencia en el estudio de ambos. Para justificar esta idea, creemos conveniente la reproducción de una explicación que se ajusta de forma clara y concisa a la que nos ocupa:

“(…) Cualquier investigador que vaya a realizar un estudio de un códice que contenga pinturas y textos explicativos, intuitivamente lo primero que hace es analizar aquello que mejor conoce, es decir, la escritura alfabética. Por ello, nuestra opinión es que hay que llevar a cabo un estudio pormenorizado de ambos Libros siempre por separado y comenzando en todas las ocasiones por lo más “difícil”, el Libro Indígena. Luego ya veremos qué dice el Libro Escrito Europeo, pues todos los investigadores especialistas en códices sabemos que algunos de los glosadores-comentaristas que los comentaban en la época de su realización en muchas ocasiones tenían menos conocimientos que nosotros, en otras pedían a los indígenas que les “declararan las pinturas” y éstos les mentían, en otras se

inventaban sin ningún pudor los comentarios o describían cosas que no estaban reflejadas pictóricamente (...)” (Batalla 2008a: 49).

En este sentido, creemos conveniente clarificar la diferenciación en el estudio de ambas partes del documento, a pesar de que como decimos, sean complementarias una de otra y sea fundamental el trabajo de ambas. Así, el grueso de nuestro estudio busca completar los aspectos que aún no se han trabajado dentro del *Códice Tudela* y concretamente en una de sus secciones, pues la extensión del contenido plasmado en el manuscrito es de tal magnitud que el trabajo minucioso y el análisis profundo del total del mismo sería demasiado amplio para este trabajo.

Desde este punto de vista y continuando con la explicación del método llevado a cabo, en lo que se refiere especialmente al conjunto de textos que encontramos en el total de páginas de nuestro manuscrito, debemos señalar que estos no han sido trabajados en profundidad hasta el presente estudio. El Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*, y concretamente el de algunas de sus secciones, como la de los árboles direccionales (*Códice Tudela* 2002: 97r, 104r, 111r y 118r) (véase figura 1) sí han sido utilizadas, sin aplicarles ningún tipo de análisis, reproduciendo simplemente su contenido, en estudios relativos a otros documentos, como el *Códice Vaticano B* (Anders y Jansen 1992: 206) o en el del *Códice Borgia* (1993) cuando los mismos autores (Anders, Jansen y Reyes 1993: 361) aplican las glosas del *Códice Tudela* (2002: 125r) a las respectivas secciones del *Venado de Nuestra Existencia* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 286; Anders y Jansen 1992: 361).

Como podemos ver, los textos escritos en castellano y por tanto de mejor comprensión por parte de la mayoría de los investigadores que el conjunto de pictografías que contienen los manuscritos, han sido tomado en repetidas ocasiones a modo de *piedra Rosetta*, olvidando o dejando al margen la intencionalidad, contexto, circunstancia de confección y sobre todo, la formación o conocimiento en materia de cultura indígena que podría presentar el autor en cuestión.

Si añadimos a todo este cómputo de factores que el amanuense del *Códice Tudela* es de origen desconocido, que no conservamos ninguna referencia que nos haga comprender su procedencia, interés, origen social o su formación religiosa, debemos tratar con sumo cuidado la información que nos proporciona y darle siempre la credibilidad que debemos en función de otras fuentes que sí podemos ubicar, aunque éstas no sean perfectas ni carentes de intención.

Además, hemos de tener presente que el Libro Indígena inicial, realizado por los *tlacuiloque* que mantienen la tradición prehispánica y cuya información pictórica coincide con la presente en otras fuentes, es el que “obliga” al amanuense a exponer sus comentarios. Es decir, los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* con sus pinturas son los que establecen la tipología y los detalles de la información que incluirá el glosador-comentarista. Cuando los *tlacuiloque* desarrollan las pinturas de los árboles direccionales, que no figuran en otros documentos del grupo, obligan al amanuense a comentarlos, mientras que por ejemplo, los amanuenses del resto de documentos, como el *Magliabechiano*, sólo se limitan a glosar los nombres de los veinte signos de los días porque el documento no presenta más elementos. A la hora de referirnos al *Tudela* debemos tener en cuenta también que, en ocasiones, el amanuense dirige su propia iniciativa y divaga o incluye elementos como la sección de los *indios yope*, que aparentemente es ajena al cuerpo general del manuscrito (Batalla 2000a I: 46).

Con este proceso damos un paso más en la aplicación del método que nos ocupa, que consistiría en un estudio conjunto de todos los datos que nos proporcionan, tanto el Libro Indígena como el Libro Escrito Europeo y su cotejo con el conjunto de documentos verificados, en mayor o menor medida, que sí conservamos. Así, a través de obras como el *Códice Florentino* y *La Historia General de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1979 y 1990), *La Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de fray Diego Durán (1984), la obra de Cervantes de Salazar *Crónica de la Nueva España* (1575: Mss 2011⁷), entre otros, buscamos determinar la calidad de la información que nos podría dar el amanuense y sus conocimientos en materia de lingüística indígena apoyados por el manejo de diversos diccionarios (GDN 2012⁸, Covarrubias 1611).

De este modo, no sólo nos limitaríamos a recopilar aspectos como la paleografía, uno de los pocos elementos que han sido mínimamente trabajados en lo que se refiere al Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*, de nuevo por parte de J.J. Batalla (2002 y 2009), sino que entraríamos primero en el contenido que se nos aporta,

⁷ Al referirnos al documento original, citamos la signatura de la Biblioteca Nacional de España.

⁸En este diccionario encontramos el compendio de información propio de la lengua náhuatl recogido por la mayoría de los diccionarios confeccionados en esta lengua desde el XVI hasta nuestros días, con los términos originales, su normalización a la lengua escrita y su traducción al castellano. De este modo, por el uso de esta fuente podemos consultar a la vez las traducciones dadas por distintos autores para un solo término, así como su etimología. Se encuentra disponible en la red en la siguiente web: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

desde el punto de vista pictográfico y alfabético para tratar finalmente de determinar la intencionalidad, el empleo de términos concretos, la ampliación de ciertas informaciones y la evolución en los conocimientos del propio especialista.

Todo ello compondría el trabajo que nos ocupa, desgranando poco a poco y de forma exhaustiva todo lo concerniente al *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*. De este modo, por medio de los estudios y trabajos previos (Tudela 1980, Boone 1983, Batalla 2000a) que algunos investigadores han llevado a cabo tocando el manuscrito de forma colateral (Boone 1983) o en una de las primeras fases del *método científico* (Batalla 2000a), hemos buscado continuar con el proceso de análisis que había quedado incompleto, cerrando en la medida de nuestras posibilidades el estudio de una de las secciones del documento, por la imposibilidad de completarlo totalmente.

Por medio de este trabajo hemos buscado mantener una puerta abierta a la concienciación de la necesidad de un estudio del *Códice Tudela* y sobre todo, a la importancia del trabajo previo y la crítica de fuentes antes de emplear documentación a la ligera, aunque se trate de fuentes originales y relativamente próximas a la conquista.

Fuentes para el estudio del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*

Además de las diferentes escuelas de pensamiento y la metodología que hemos seguido para acercarnos al objeto de nuestro estudio, consideramos oportuno reseñar también las diversas fuentes que hemos trabajado, de cara a una mejor comprensión de cómo hemos llegado a las conclusiones que se presentan en este trabajo y por medio de qué herramientas nos hemos acercado al documento. Ante la variedad de documentación manejada al respecto, hemos optado por organizarlas según una clasificación que estará presente a lo largo de todo nuestro estudio, de ahí que hayamos decidido recogerlas y exponerlas previamente.

En primer lugar, por ser las obras más tempranas relativas a la religión que se practicaba en el Centro de México antes de la conquista española, consideramos oportuno el estudio de los códices prehispánicos del Centro de México desde el punto de vista del análisis visual, puesto que, en nuestra opinión, y en este caso, no hay elementos propiamente escritos. Por este motivo, y sin centrarnos en la “*lectura lírica*” ya mencionada establecida por M. Jansen (1999), la aproximación a estos manuscritos nos proporciona la oportunidad de entender qué hay de prehispánico en la información

que nos aportan tanto los *tlacuiloque* del *Códice Tudela*, como su glosador-comentarista.

Los manuscritos prehispánicos o, cuanto menos, próximos en el tiempo a la Conquista y poseedores de este tipo de rasgos que hemos empleado, son fundamentalmente los del llamado *Grupo Borgia*: *Códice Borgia*, *Códice Vaticano B*, *Códice Fejervary-Mayer*, *Códice Cospi*, *Códice Laud*, *Códice Porfirio Díaz* y *Manuscrito Aubin n° 20*. Al margen de este conjunto pero también dentro de los considerados prehispánicos (Batalla 1994), encontramos el *Códice Borbónico*. Por otro lado, entre los documentos tenidos por previos a la conquista por algunos investigadores (Martínez Musiño 2015: 39) y coloniales aunque próximos a la conquista por otros (Fuente 1994: 263), encontramos el *Tonalamatl de Aubin*⁹.

Finalmente, aunque no se trate de un códice, por su origen prehispánico y el acercamiento visual del que le hacemos objeto, nos ocuparemos también de la comparativa de distintos elementos presentes en el *Códice Tudela*, con objetos propios de la estatuaría mexicana, propiamente prehispánica, como la llamada *Piedra del Sol* o el Templo Calendárico de Tlatelolco¹⁰.

Teniendo en cuenta el documento que nos ocupa y la escasa relevancia que se le ha venido dando, hemos decidido introducir este comentario inicial para considerar una vez más la validez del manuscrito que estudiaremos en las páginas siguientes. Como ya hemos mencionado líneas más arriba, el *Códice Tudela* es el original que dio lugar a un grupo conocido como *Grupo Tudela* (Batalla 2000a y 2010) que consta de varias obras todas ellas relativas a la religión azteca. Por este motivo, por la importancia del documento y la degeneración que en ocasiones se ha observado en la información de los manuscritos elaborados en base a su contenido (Batalla 2010: 14), debe ser tenido en cuenta en primer lugar. A pesar de todo ello, no queremos decir con esto que el conjunto de documentos a los que nos referimos carezca enteramente de valor, al contrario, en las páginas siguientes observaremos que puede resultar muy

⁹ Este documento, cuyo empleo en esta Tesis Doctoral será muy limitado, ha sido discutido durante mucho tiempo no habiendo llegado aún un consenso entre los investigadores, que lo consideran colonial por una parte o prehispánico del último periodo por otra. Lo cierto es que al no haber un acuerdo claro y presentar muchas semejanzas con un documento sí estudiado ampliamente, como es el *Códice Borbónico* (1991), recurriremos siempre que podamos a éste; pues el *Tonalamatl de Aubin*, es uno de los códices de los que J.J. Batalla (comunicación personal) duda de su originalidad mientras su estudio codicológico no demuestre lo contrario.

¹⁰ Las imágenes reproducidas en este trabajo en relación con el Templo Calendárico de Tlatelolco se las debemos al Doctor Salvador Guillén Alonso, a quien agradecemos su implicación, y pertenecen al Proyecto Tlatelolco, 1987-2017, INAH, Secretaría de Cultura. Fotos: Miguel. A. Marín.

enriquecedor para nuestro estudio, pero que en algunos momentos, no posee tanta utilidad como el propio original, máxime cuando la línea del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* no es la misma que siguieron el resto de manuscritos del grupo, a excepción de la Cervantes de Salazar y las viñetas de la Historia de Herrera.

Con todo esto, a pesar de que dedicaremos un epígrafe a la genealogía del *Grupo Tudela*, simplemente remarcar que las fuentes que lo componen serían, además de los desaparecidos *Libro de Figuras* y *Libro de Ritos y Costumbres*, los códigos *Fiestas*, *Magliabechiano*, *Ixtlitlxiuchitl*, *Veitia*, *Cabezón*, la crónica de Cervantes de Salazar y las Viñetas de la *Historia* de Antonio de Herrera, si bien para el estudio del *Tonalpohualli* no son muy útiles pues no lo presentan como tal.

Finalmente, otras obras importantes de la segunda mitad del siglo XVI que también manejaremos serán el *Códice Telleriano Remensis* y el *Códice Vaticano A*, ambos con un contenido relevante de cara a nuestra investigación, puesto que presentan un *Tonalpohualli* completamente desarrollado y con un modelo de presentación de los signos con relación de los señores de la noche, del mismo modo que en el *Tudela*. La riqueza y el detalle de las imágenes y textos que presentan les hacen ser parte fundamental de este estudio.

Por otro lado, conservamos las fuentes escritas en alfabeto latino, uno de los elementos más importantes en el contexto de la religión indígena en general y azteca en particular. El conjunto de obras redactadas durante la Colonia, nos ha permitido descubrir multitud de elementos necesarios para la comprensión de la cultura azteca que se encontraron los primeros colonizadores. En este sentido, desde los momentos casi inmediatos a la conquista encontramos escritos de una importancia paradigmática como el que finalmente se llamaría *Historia General de las Cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, y sus obras anteriores, los *Códices Matritenses* y el *Códice Florentino*; así como la de fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España*. Estos dos autores, junto con otros que se recogen en la bibliografía final y se manejarán a lo largo de esta Tesis Doctoral, próximas o no, a los primeros momentos de la Colonia son, como decimos, de vital importancia, aunque no dejan de ser redactadas por religiosos con la intencionalidad de conocer la cultura pero también extirpar la idolatría de la que los creían víctimas (Sahagún, *Códice Florentino*¹¹ 1979 I, L. I, Prol.).

¹¹A partir de ahora, nos referiremos a esta obra con la abreviatura *C.F.*

Aunque fundamentales, estas no serán las únicas crónicas coloniales que manejemos a lo largo de este trabajo, pues a pesar de que fueron elaboradas con intereses más reducidos, serán de gran importancia para nosotros obras como el *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México* publicado en 1656 por Jacinto de la Serna (1987), así como los trabajos de Cristobal del Castillo de 1599 (2001) en torno a la *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista* (Castillo 2001), o los estudios en materia de botánica y zoología de Francisco Hernández ([1656] 1959), protomédico de Felipe II.

Debemos hacer referencia también a las fuentes historiográficas. En este último grupo se engloban las obras más relevantes que con mayor frecuencia hemos consultado a lo largo de nuestra investigación. Trabajos publicados por autores ya mencionados, entre las que destacan los estudios comercializados por la editorial Fondo de Cultura Económica en torno a los manuscritos del *Grupo Borgia* llevados a cabo por F. Anders y M. Jansen con distintos colaboradores durante la década de los 90 del siglo XX. Este conjunto de materiales será muy mencionado en el presente estudio, aunque no siempre nos mostraremos de acuerdo con las afirmaciones que manifiestan, siendo su lectura de los manuscritos en nuestra opinión en algunas ocasiones demasiado “lírica”. Además, también en torno a este grupo de documentos y en especial al *Códice Borgia*, manejaremos el trabajo de J.J. Batalla (2008b), así como los estudios más recientes de K. Mikulska (2015). Debido a que la mayoría de los estudios relativos a estos documentos, que no presentan escritura alfabética, son referenciados en base a una lectura lírica (Jansen 1999) los recogeremos en último lugar en cuanto a la interpretación de su contenido y en primero, cuando nos refiramos a las imágenes de un modo descriptivo.

Por otro lado, destacarán obviamente como elemento de referencia, las investigaciones que han tenido como objeto el *Códice Tudela* propiamente dicho o los manuscritos de su grupo, antes llamado *Grupo Magliabechiano*, que corrieron a cargo de J. Tudela de Orden (1980), E.H. Boone (1983) y sobre todo, J. J. Batalla (1993, 1995a, 2000a, 2001a y b, 2008c, 2010). También, teniendo en cuenta que el presente trabajo se ocupa del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, nos acercaremos a trabajos como el de Munro S. Edmonson (1988) o A. Díaz (2011) en torno al funcionamiento del calendario azteca.

Por último, en relación con los diversos temas que el análisis del manuscrito nos obliga a analizar, trabajaremos con multitud de autores que de una forma u otra manejan información relativa a los distintos aspectos que iremos planteando. Aunque no mencionaremos aquí a todos, simplemente destacar, atendiendo a su calidad como especialistas, a J. Contel¹² (1999) en relación con el dios Tlalloc, J. Broda (1982 y 2009) en lo relativo a las fiestas o M. Graulich (2005) en lo que se refiere a sacrificios humanos entre los aztecas.

Todas estas obras, aunque en la mayoría de los casos guiadas por un interés científico que busca desentrañar la verdad que esconden los documentos, están sujetas a la interpretación de sus autores, de ahí que en algunas ocasiones no coincidamos completamente con lo que plantean o lo refutemos directamente.

Debido a la gran cantidad de temáticas que el amanuense del *Códice Tudela* recoge en el comentario del *Tonalpohualli*, nos hemos visto también obligados a consultar un gran número de fuentes ajenas a nuestro normal ámbito de estudio y centradas en elementos como la medicina, la botánica o la zoología, así como otras indirectamente relacionadas con nuestra disciplina, como es el caso de la lingüística o la Teología y la doctrina cristiana. Seguidamente, destacamos aquí especialmente la consulta de la web de la Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (CONABIO), que nos ha proporcionado datos actuales y actualizados de la fauna y la flora mexicana; los diccionarios en lengua náhuatl contenidos dentro del Gran Diccionario Náhuatl o GDN (2012), el diccionario de lengua castellana de Covarrubias (1611) y el catecismo Romano de la Iglesia Católica del Concilio de Trento (1566) disponible en la red en su edición de 1926.

Con todo esto, como se verá a lo largo del presente estudio, haremos uso de multitud de revistas y publicaciones localizables en la red, por la imposibilidad de acceder a los ejemplares en papel, que nos han permitido desentrañar algunos elementos que de otra forma habrían quedado ajenos y que han aportado el componente de multidisciplinariedad necesario para el estudio del *Códice Tudela*.

¹²Agradecemos especialmente a J. Contel por el generoso acceso que nos ha dado a todas sus publicaciones.

Objetivos

En lo que se refiere a los objetivos generales de esta Tesis Doctoral, a través del estudio del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, buscamos poner en relevancia la trascendencia del documento como fuente para el estudio de la religión azteca y en evidencia, cómo este manuscrito ha sido normalmente poco apreciado por considerarse una copia del *Códice Magliabechiano*, a pesar de que otros estudios posteriores han determinado que efectivamente, se trataría de la cabeza del llamado *Grupo Magliabechiano*.

Por este motivo, por la necesidad de la revisión de los materiales propios de este documento, hemos decidido iniciar el estudio del mismo a través del *Tonalpohualli*, lo que nos proporciona la oportunidad de poner en valor la información contenida en él dentro de una sección cerrada y por ello, manejable al nivel de una tesis doctoral. Precisamente a lo largo de estas páginas, observaremos cómo los datos que el *Códice Tudela* nos ofrece son demasiado grandes como para elaborar únicamente un estudio monográfico.

El segundo objetivo de este trabajo es precisamente el análisis del Libro Indígena y del Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*, por la riqueza que ofrece y por la trascendencia que ha supuesto de cara al trabajo en relación con otros documentos. En este sentido, como ya hemos señalado y veremos en las páginas siguientes, el *Códice Tudela* y concretamente su *Tonalpohualli*, han sido empleados para la interpretación de algunos documentos, en su mayoría prehispánicos que no contienen glosas y por tanto, son difícilmente descifrables a día de hoy. Nuestro objetivo concreto será desentrañar y someter a crítica lo contenido en el *Códice del Museo de América* y por tanto, vislumbrar a la luz de otras fuentes en qué medida podremos emplear este manuscrito como fuente fidedigna de información sobre la cultura azteca.

Por otro lado, la escasa atención que se ha brindado tradicionalmente a este manuscrito, entre otras cosas por la dificultad de acceder al mismo o a los pocos facsímiles que se han realizado, ha llevado a que haya un hueco importante en la historiografía americanista que nosotros, a través de este trabajo, queremos empezar a

cubrir, siendo conscientes de que aún quedan muchos materiales que analizar y cotejar dentro del *Códice Tudela*¹³.

De este modo, buscamos reivindicar la importancia de este documento y la necesidad de someter a crítica la información que contiene, de cara a que, una vez estudiado en profundidad, podamos emplear su información con el debido conocimiento y la debida crítica y, así, afinar nuestras investigaciones en torno a este o a otros documentos.

Aunque se puede pensar que queda algo al margen del objeto central de nuestro trabajo, debido al amplio conocimiento que se tiene del funcionamiento del *Tonalpohualli* pictórico, debemos ampliar éste, por medio de una aproximación al conjunto de imágenes y que compone el total de 260 días. El motivo de este acercamiento es, una vez más, además de la escasa atención que han recibido, que no debemos perder de vista que es sobre esas mismas imágenes sobre las que se basa el amanuense para exponer la información que nosotros analizaremos. De este modo, consideramos imprescindible su análisis, porque han sido ignoradas casi completamente por los trabajos que nos precedieron, con escasas excepciones, y debido a que consideramos fundamental centrar el trabajo y exponer los principios más importantes en los que nos basaremos para poder contextualizar los textos, quedando centrada nuestra atención en un análisis general, en conjunto, y específico, de cada parte del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*.

Para dar por finalizada esta introducción, debemos hacer referencia a las diversas partes que componen esta Tesis Doctoral. Debido a la gran cantidad de figuras que mencionamos a lo largo de estas páginas, para la consecución de los objetivos de esta Tesis Doctoral hemos decidido dividirla en dos volúmenes. En el primero, presentaremos el texto al completo, incluyendo las referencias bibliográficas y los recursos web consultados. En el segundo volumen recogemos por orden de aparición las figuras, procedentes de distintas obras y contenidas en diferentes soportes, a las que haremos referencia a lo largo del primer volumen. De este modo buscamos una mayor comodidad a la hora de consultar y comparar los recursos, a medida que se mencionan en el texto.

¹³ Otros investigadores bajo la dirección del Dr. J.J. Batalla ya se están ocupando de ello, como es el caso de Javier Rosado Pascual con su análisis de la figura de Mictlantecuhltli en el *Códice Tudela*.

En el primer volumen, como decimos, encontramos el texto completo dividido en tres partes.

En la primera parte, trataremos los aspectos propios del documento, centrándonos especialmente en lo relativo a la historia del manuscrito, ocupándonos de la presentación del *Códice Tudela* a nivel codicológico (Capítulo 1) y de contenido y genealogía (Capítulo 2).

Así, en el capítulo 1, desarrollaremos lo más relevantes desde el punto de vista formal. A través de esas líneas, procuraremos guiar a quien se acerque a este trabajo por los rasgos físicos y formales del manuscrito, por medio de los estudios realizados con anterioridad a nosotros y a los que hemos tenido acceso.

En este sentido, son especialmente destacables los trabajos de J.J. Batalla (2000a, 2002a, 2002b, 2009 y 2010) que fue el primer investigador que se centró en el estudio codicológico de este documento y fijó en este sentido, las bases para la aplicación del Método Científico en el estudio de códices mesoamericanos. No será, no obstante, el único especialista que mencionaremos, puesto que son también reseñables los primeros acercamientos de J. Tudela de la Orden (1980) y el trabajo de E. H. Boone (1983) en relación con el conjunto del que forma parte el documento que nos ocupa: el *Grupo Tudela*.

Además de reseñar los trabajos y conclusiones a los que han llegado los investigadores previos desde el punto de vista formal, también recopilaremos las informaciones que buscan esclarecer la historia del manuscrito desde su confección, algo que el propio J. Tudela de la Orden trató de realizar y que recuperó J.J. Batalla (2000a, 2001b y 2002b) aportando nuevas ideas y teorías que a día de hoy no han podido enriquecerse con nuevos datos.

En el capítulo 2, incluiremos la genealogía del documento, los manuscritos que derivaron de él y el contenido del documento según las secciones que engloba, centrándonos con mayor detalle en el *Tonalpohualli*, objeto de esta Tesis Doctoral.

En la segunda parte, los capítulos 3 y 4, encontraremos por su parte todo lo relativo al *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* en cuanto al Libro Indígena, así como el contenido de las diversas fuentes, históricas e historiográficas, que contemplan lo relativo a los augurios religiosos relacionados con este conjunto de días.

En el capítulo 3, tratando de situar el contenido que vamos a analizar como objeto central de nuestro trabajo, proponemos la revisión y comparativa de los elementos que componen el *Tonalpohualli* desde el punto de vista de las pinturas, tratando de

establecer las semejanzas y las diferencias con el resto de manuscritos. El hecho de que en el resto de miembros del grupo no encontremos un *Tonalpohualli* propiamente dicho, como sí es el caso del *Códice Tudela*, nos obliga a consultar otro tipo de documentos en los que sí los hallamos, para poder establecer la debida comparación. Debemos destacar especialmente que, a pesar de buscar un análisis independiente, el amanuense se basa en estas pinturas para ilustrarlas, completarlas e incluso, como veremos, modificarlas. De este modo además, podemos tratar de vislumbrar el conocimiento que demostró el amanuense del *Tudela* poniendo en evidencia tanto los errores como las correcciones o novedosas aportaciones que le debemos al desconocido autor.

En el capítulo 4, ya centrados en lo que “significa” un *Tonalpohualli*, los factores que en él intervienen y la función que corría de cara a los indígenas del Centro de México, haremos referencia al conjunto de augurios, noticias y prácticas que las fuentes nos dan como válidas por su funcionamiento durante los periodos anteriores a la conquista. Debemos destacar desde este momento que la variedad en la forma de interpretar, configurar y detallar el funcionamiento de las cuentas del tiempo, varía sensiblemente entre uno u otro autor, pero ello nos lleva a pensar también en distintas teorías que podrían justificar estas diferencias, entre las que cobran fuerza la de la coexistencia de diferentes tradiciones y la de que los autores occidentales trataban de trasladar categorías mentales indígenas a las suyas propias, lo que sin duda alteraría la información original.

Como se puede apreciar, y ampliaremos en los capítulos propiamente dichos, la introducción de esta Segunda Parte se debe a la necesidad de ofrecer la oportunidad de un conocimiento pormenorizado de todos los aspectos propios del *Tonalpohualli* en general, incluyendo las fuentes europeas, que nos permita apreciar con mayor claridad el peso de los datos aportados por el amanuense del *Códice Tudela* y la trascendencia de las pinturas de sus *tlacuiloque*. Por medio de estos capítulos, compilaremos los datos que más adelante deberemos tener en cuenta para la comprensión del medio en el que se llevó a cabo el documento y los datos que el amanuense pudo aportar de novedosos o no. Con esta aproximación a las imágenes y un análisis de las mismas, busquemos además darles la importancia que deben tener en el plano de los estudios de los códices mesoamericanos.

A continuación, dando comienzo a la Tercera Parte de la Tesis Doctoral, en el capítulo 5, desarrollaremos las páginas pertenecientes a esta sección del documento

que se pintaron en origen y se glosaron en primer lugar (fol. 97-125), el Primer Libro Escrito Europeo. A través de estas páginas, de sus cambios y alteraciones posteriores observaremos no sólo la información que nos aporta el glosador-comentarista en relación con el resto de fuentes, sino cómo la información que poseía fue variando con el tiempo, dando lugar a múltiples cambios y añadidos posteriores cuyo colofón sería el añadido del llamado Cuadernillo Intruso que, actualmente se posiciona entre los folios 90 y 96 pero que, gracias a estudios anteriores (Batalla 2000a) sabemos que fue incorporado en último lugar.

Por ello, en el capítulo 6, nos centraremos precisamente en los textos de este Cuadernillo Intruso, el Segundo Libro Escrito Europeo, que completa el conjunto de información que nos aporta el amanuense. Por un lado, amplía lo que ya nos había comentado en las glosas y textos de las páginas que contienen el Libro Indígena (fols. 97-125) pero, además nos presenta un *Tonalpohualli* completamente desarrollado en su primera trecena, lo que nos da la oportunidad de analizar cada signo de forma independiente y de reseñar los diferentes rituales y las variaciones de los mismos, así como nuevas informaciones que enriquezcan el conocimiento relativo a la religión indígena mexicana antes de la conquista española.

En las conclusiones, trataremos de ilustrar de una forma compendiada las informaciones más relevantes que han salido a la luz al hilo de la investigación que hemos realizado, tratando de que sean todo lo claras y precisas que exige un trabajo de estas características y sobre todo, poniendo de manifiesto la importancia del *Códice Tudela* en particular y de la consideración previa de las fuentes a través del método científico y la crítica previa, en general.

Finalmente, como ya hemos indicado, en el segundo volumen recogemos las imágenes y tablas que nombraremos a lo largo del primer volumen como “figura”. Somos conscientes de que algunos de ellos podrían denominarse “cuadros” o “tablas” pero ello nos obligaría a establecer estas diferenciaciones que, de alguna manera, alterarían el orden de lectura. Por este motivo, finalmente hemos decidido denominarlas a todas como “figuras” con objeto de facilitar su consulta.

Por último, debido al consejo de nuestro director de tesis, hemos decidido no “abusar” de las notas al pie de página, por considerar que “cortan” la lectura normal del texto escrito. Además, para todas las citas textuales del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* tomaremos en todas las ocasiones en las que coincidamos, la

paleografía publicada por J.J. Batalla (2002a: 406- 435 y 2009) con lo cual, las citas del mismo las señalaremos únicamente con el folio del *Tudela*.

PARTE I

El Códice Tudela y el Grupo Tudela

Como ya hemos mencionado en páginas precedentes, a lo largo de los capítulos 1 y 2 trataremos de recoger los aspectos más relevantes del *Códice Tudela* desde el punto de vista histórico y formal. En el primer capítulo, nos centraremos en los datos que los investigadores que nos precedieron han aportado a la historia del documento, los orígenes del manuscrito desde su confección y las teorías que se manejan al respecto. Por otro lado, buscaremos recoger las ideas que se han barajado sobre la posible autoría, haciendo especial hincapié en los trabajos que lo han tratado como una pieza esencial.

Además, recogeremos los aspectos relativos al análisis codicológico del manuscrito, desarrollado casi exclusivamente por J.J. Batalla (1999a y b, 2000a, 2001a y b, 2009 y 2010) y que se centraron en el estudio de sus filigranas, tintas, grafías, confección de las imágenes y demás características de tipo formal.

En el Capítulo 2, concretaremos la importancia del *Códice Tudela* dentro del conjunto del grupo que encabeza, así como un semblante del contenido que engloba el manuscrito y que analizaremos en los capítulos centrales de esta Tesis Doctoral.

En este capítulo buscaremos explicar de forma clara y concisa las partes del manuscrito y su contenido en el Libro Indígena y en el Libro Escrito Europeo. Por último, consideraremos con detalle la genealogía barajada por los diversos investigadores, para concluir en el análisis que desarrolló J.J. Batalla (2000a) y en el que nos basaremos para referirnos al conjunto de documentos que comparten genealogía como *Grupo Tudela*, dejando de lado la antigua nomenclatura que los identificaba dentro del *Grupo Magliabechiano*.

Capítulo 1

El *Códice Tudela*: Historia y características físicas del documento

En las páginas que siguen llevaremos a cabo un comentario en torno al *Códice Tudela* y las circunstancias que lo han modificado a lo largo de los siglos. Por medio de esta exposición buscamos demostrar la importancia del documento, así como los cambios que ha sufrido, lo que estos significan y la trascendencia del mismo en el plano de los Códices Mesoamericanos.

1.1. Historia del *Códice Tudela* y ediciones

La procedencia del documento ha tratado de ser demostrada de diversas maneras a lo largo de los años. En los trabajos de J.J. Batalla (2000a y 2001b) encontramos, una vez más, los tres frentes en los que se ha podido estudiar el origen del mismo. Si bien no entraremos en esta parte del trabajo a valorarlos en profundidad, sí es interesante revisar las hipótesis que respecto a su origen han sido dadas.

En este sentido el folio 9 del documento, nos da noticias de su evolución, puesto que debido a las anotaciones o dedicatorias que conserva parecería una página de presentación. Esta carilla del folio estaría en origen en blanco y actualmente presenta por uno de los lados una planta del maguey, y por el otro, una dedicatoria a la que se han asociado posibles poseedores (Figura 2a). Sí es cierto que se pueden observar algunas líneas en las que podríamos tratar de rastrear un poseedor; no obstante, no podemos aseverar con seguridad que sea el primero.

La página en cuestión recoge las siguientes anotaciones:

(cruz)	<i>muy r(everen)do pa(dre)</i>
<i>La carta</i>	
	<i>a mi señor Catalina</i>
	<i>Despinosa mi señor</i>
	<i>a mi co co coraçon</i>
(tachada)	<i>a mi coraço</i>
(tachada)	<i>a mi senora</i>
(tachada)	<i>y descance</i>
(tachada)	<i>Firma con rúbrica (Códice Tudela 2002: 9r)</i>

Las diversas investigaciones que se han llevado a cabo, ponen en conexión un grupo de documentos que en nuestra opinión encabeza el *Códice Tudela*, con la crónica

de Francisco Cervantes de Salazar (Boone 1983: 36; Batalla 2000a I: 112). En este sentido, la idea de que el texto que acabamos de reproducir esté encabezado por un “*reverendo padre*” parece vincularlo con un personaje eclesiástico. Este hecho, sumado a que la prima del cronista, Catalina de Sotomayor de soltera, tenía por nombre de casada Catalina de Espinosa, ha llevado las investigaciones en esta dirección sin dar un fruto concluyente. A pesar de estas relaciones, y sin ahondar en ellas en este punto, podemos afirmar sin género de dudas que el autor de la dedicatoria, no es Cervantes de Salazar. El motivo principal de esta aseveración es que la letra del mismo, conservada en documentos como la *Crónica la Nueva España*, no coincide con la del documento (Figura 2b), de tal modo que si alguien dedicó el mismo a Catalina de Sotomayor o de Espinosa, este no fue su primo. Suponiendo por otro lado que sea en efecto esta y no otra mujer la destinataria en cuestión.

Por otro lado, parece que el encabezamiento “*reverendo padre*” podría ser fruto de la reutilización del papel que en origen estaría destinado a una carta y que fue reemplazado en la confección del códice (Tudela del Orden 1980: 19).

Atendiendo a la tercera vía sobre la procedencia y autoría del manuscrito, podemos referirnos a la teoría, sostenida por S. J. K. Wilkerson (1971 y 1974) acerca de que el *Códice Tudela* fue obra de fray Andrés de Olmos, lo que se descarta en la actualidad por el alto número de errores que se constata por parte del amanuense (Boone 1983: 159-164 y Batalla 2000a I: 272) y que en este trabajo tendremos oportunidad de referir. La figura de este fraile es conocida por ser un experto nahuatlato (Batalla 2000a I: 272), lo que nos hace descartar de plano tal sugerencia.

Teniendo en cuenta lo aquí expuesto, la autoría y posible localización geográfica del códice, incluso sus primeros poseedores, son aspectos que quedan aún sin resolver.

En relación a la historia posterior del documento, podemos rastrearla gracias entre otras cosas a las circunstancias de su aparición y posterior estudio por parte de autores como José Tudela de la Orden (1980), E. H. Boone (1983) o J.J. Batalla (2000a).

En primer lugar, la inscripción que aparece en el pergamino que fue empleado para su encuadernación (Figura 2c) fue paleografiada por José Tudela de Orden (1980: 19) del siguiente modo:

“*Este Raro libro, es de la familia de Miguez y sus herederos, y no puede darse por ningún precio p(o)r/ estar sucesivamente heredado en/ dicha familia.*”

*Esto quedó de don Mig(ue)z Que/ murió en la Coruña, el qual
aprecia/ba mucho este libro parece puesto que/ lo havia echo uno de su
familia cuando havia i/do a América al tiempo de su conquista/y gobierno.
Pero esta echo por mano poco diestra en pintar o dibujar. Lo compró en
4 onzas (?) en la Coruña año de 1739=*

*Don Juan Míguez murió de Ingeniero/ Director en la Coruña, su
mando era de/ Coronel”*

Ante esta lectura interpretada por J. Tudela y mantenida por E.H. Boone (1983: 89) se presentan diversos problemas que destaca J.J. Batalla (2000a I: 118-122) y que procederemos a exponer aquí.

En primer lugar, el nombre de su propietario, Don Juan Míguez, parece poco fiable por el deterioro del texto. J.J. Batalla (2000a I: 121. nota 84) pone en duda que el nombre sea efectivamente Míguez y ello podría explicar que José Tudela (1980: 19-20) no hallara información suficiente en los diversos archivos militares que visitó. Es probable por tanto, aunque este punto no ha sido suficientemente estudiado, que no fuera tal el apellido que se lee en el pergamino.

Respecto a la fecha que asegura haber leído el primer investigador que se acercó al manuscrito (Tudela 1980: 19), también es cuestionable. A pesar de que E.H. Boone (1983: 89) mantiene 1739 como el año que figura en el documento, este punto no está tan claro. En opinión de J.J. Batalla (2000a I: 120 y 2001b: 151), lo que realmente encontramos en el pergamino es 1799. Parece que el error procede de una mala lectura llevada a cabo por ambos autores, sin duda porque el documento no había sido sometido a los procesos de limpieza y restauración tras los cuales lo consultó J.J. Batalla. Las condiciones de conservación del documento y su mejora tras el tratamiento, favorecieron una aclaración en este punto. Este hecho, nos hace ampliar el periodo de oscuridad acerca del documento durante sesenta años más.

Por otro lado, el hecho de que mencione la ciudad de La Coruña es incontestable pues lo hace en dos ocasiones, lo que nos sitúa el documento en la Península por lo menos desde ese año.

A pesar de ello, la primera noticia que el Estado español tiene del llamado *Códice Tudela*, se produjo por la propuesta de venta de su última propietaria, doña Pilar Bermúdez de Castro y Feijoo al Museo de América de Madrid en los años 40 del siglo XX.

De este modo, llegó a manos del Estado a través de su entonces propietaria, que aseguró que estaba en posesión de su familia desde el siglo XVIII (Batalla 2000a I:

123). Lo cierto es que las investigaciones llevadas a cabo por J.J. Batalla (2000a I: 124) no confirmaron las teorías de su poseedora sobre cómo había llegado el manuscrito a manos de su familia.

La idea que exponía la señora Bermúdez de Castro y Feijoo es que el códice había sido traído a España por un ilustre familiar, don Pedro de Castro Salazar, Marqués de Gracia Real, Duque de la Conquista, Caballero del Hábito de Santiago, virrey de Nueva España en 1740 y ascendiente de D. Félix Antonio Belorado y Salazar, en cuya casa, de la calle Tabernes 26 (La Coruña), apareció el documento en torno al año 1900 (Tudela 1980: 20).

A pesar de que E.H. Boone (1983: 90) localiza al virrey sin género de dudas, también asegura que la relación con el documento pudo ser perfectamente infundada, ya que según las fuentes, don Pedro nació y murió en América. Por su parte, las pesquisas de J.J. Batalla (2000a I: 123) respecto a este tema, resaltan el hecho de que, al parecer, el virrey nació en Galicia y apenas ocupó su cargo un año, entre el 17 de agosto de 1740 y el 22 de agosto de 1741. En opinión de este autor, “por su naturaleza española” y su escaso periodo en Nueva España no parece probable que trajera el códice consigo, puesto que no volvió a España ni que lo enviara ya que según este mismo autor *“su mandato tuvo muchos problemas, comenzando por su arribada a Nueva España tras el ataque de corsarios ingleses al navío que lo llevaba y la pérdida de todas sus pertenencias o credenciales”* (Batalla 2000a I: 124).

Así, como vemos, la aparición en la familia de su última propietaria debió de producirse en la fecha marcada en la encuadernación del documento, 1799, de tal manera que, aunque sí llegó a sus manos en el XVIII, no conocemos la historia intermedia desde su confección hasta ese momento. Parece que las circunstancias de su compra en los años 40 y la Ley de Patrimonio Histórico Nacional aprobada en 1933 obligaban a su poseedora a justificar el origen del mismo (Batalla 2001b: 151).

En lo que se refiere a la compra por parte del Estado, aunque originariamente el precio acordado fue de 50.000 pesetas en 1943, su poseedora, habiendo puesto en manos del Estado ya el libro, solicita el pago de 55.250 pesetas, ya que no había percibido la cuantía acordada. Finalmente, fue adquirido por José Tudela de la Orden y el Marqués de Lozoya el 16 de julio de 1947 por un precio de 55.250 pesetas (Batalla 2000a I: 126), aunque no quedó depositado en el Museo hasta el 1 de julio de 1948 por la lentitud del proceso burocrático. A pesar de ello, el documento permaneció mucho

tiempo custodiado en el Museo Arqueológico Nacional hasta que en 1994 fue de nuevo devuelto al lugar que hoy en día lo conserva.

Respecto al tema de los nombres de los poseedores, su procedencia y demás datos que podrían arrojar algo de luz a la historia del documento, nuestras pesquisas continuaron los trabajos que nos habían precedido intentando aplicar un método muy poco desarrollado cuando J.J. Batalla (2000a) realizó sus estudios al respecto: internet. Por medio de la búsqueda en la red, a través de archivos, bibliotecas virtuales, árboles genealógicos o documentos históricos accesibles, así como a través del propio Archivo General de Indias de Sevilla y el conjunto del servicio PARES, tratamos de rastrear alguna otra referencia que lograra ponernos sobre la pista de la historia oculta del manuscrito que nos ocupa. Lamentablemente, todos nuestros intentos de dar con alguna referencia a Míguez o a alguien de su estirpe relacionado con la ciudad de A Coruña, fueron infructuosos. A pesar de ello, no cejamos en la posibilidad de encontrar alguna información de cara a futuros trabajos, por el aumento en la digitalización de la documentación en los archivos y la mayor facilidad en el acceso a la misma.

Por último, como referencia a una de las últimas obras que se han realizado en torno a este documento, debemos mencionar la producción de los dos facsímiles que reproducen el mismo.

En primer lugar, el de 1980, el más antiguo, presenta importantes fallas desde el punto de vista de la estructura y del contenido¹⁴.

Como decimos, la calidad de la edición es más que cuestionable puesto que no reproduce las características propias del documento, siendo más una edición para bibliófilos que para investigadores (Batalla 2000a I: 129). Algunos autores (Jansen 1984: 70) detallan incluso el difícil manejo de la misma por el desprendimiento de sus páginas: *“reproduce hasta toda la fragilidad del manuscrito del siglo XVI, causando martirios a quien la quiere utilizar intensivamente”*. Por otro lado, como veremos cuando nos acerquemos al contenido del mismo, su proceso de edición nos priva de algunos elementos que sí están en el original, especialmente los que se encuentran más próximos a los bordes del manuscrito (Batalla 2010: 23).

Respecto al segundo de los estudios realizados que pretende acercar el documento a los lectores, encontramos el facsímil publicado por la editorial

¹⁴Esto se debe a que en su realización se emplearon técnicas poco sofisticadas que ocasionaron la pérdida de algunas de las líneas que se localizaban en la parte superior o inferior de algunos folios, lo que se solventó en el facsímil de 2002 (Batalla: comunicación personal).

Testimonio en 2002 cuyo volumen de estudio corrió a cargo de J.J. Batalla. La similitud física de esta réplica es de una calidad muy superior a su predecesor, reproduciendo todos los detalles externos del mismo, incluidos los que no facilita la página web del Museo de América, que no proporciona la información contenida en las cubiertas. De este modo, a la hora de acercarnos al *Códice Tudela*, especialmente ante la problemática de su difícil consulta, el manejo de esta edición se vuelve fundamental para comprender los rasgos físicos del manuscrito y la disposición de su contenido. Las reproducciones engloban incluso la encuadernación y las imperfecciones que el papel presenta, así como los errores, tachaduras y marcas que denotan las modificaciones de su contenido y las vicisitudes de su soporte.

Para concluir, en el año 2005 se llevó a cabo un estudio en el Museo de América que contempló aspectos tanto físicos como químicos, tratando de determinar la corrección de la datación que se le ha venido dando al documento, así como la tipología de tintas y pigmentos. Este trabajo fue llevado a cabo por un grupo de investigadores de la Universidad de Perugia, pero desafortunadamente no se han publicado los resultados de tal estudio. Teniendo en cuenta que nos limitaremos a trabajar sobre el contenido del *Tonalpohualli* y que el estudio de las tintas ha quedado relegado a un plano más secundario, la falta de acceso a dichos resultados no impide la continuidad de nuestro estudio, aunque sí queremos destacar la importancia de facilitar los datos de cara al trabajo sobre fuentes históricas que buscan fundamentalmente la divulgación y el conocimiento científico.

En cuanto al acceso actual al documento, aunque a título personal el Museo de América de Madrid no nos permite el acceso, dicha Institución ha puesto a disposición de quien lo requiera las fotografías del original llevadas a cabo durante el proceso de reproducción del código por parte de la editorial Testimonio que mencionábamos en el párrafo anterior, en la página web del museo¹⁵. Estas fotografías nos permiten ver cada una de sus páginas a excepción de la encuadernación, pudiendo observar los folios de forma independiente y con una apropiada calidad de imagen.

1.2. Características físicas del *Códice Tudela*

Desde el punto de vista de la descripción física del documento, señalaremos en los distintos epígrafes que siguen, los diversos elementos que la aplicación del

¹⁵<http://www.mecd.gob.es/museodeamerica/el-museo.html>

método científico ha permitido descubrir. Desde este punto de vista, procuraremos hacer un repaso somero en torno a los elementos físicos más relevantes que nos permitan conocer y comprender mejor el contenido del manuscrito y su distribución en el mismo.

1.2.1. Formato y estructura del *Códice Tudela*: disposición de los cuadernillos

El *Códice Tudela* es un documento *in quarto* es decir, sus medidas se corresponden aproximadamente con la mitad de un folio o una cuarta parte de un bifolio, de ahí su nombre. Presenta pequeñas diferencias en el tamaño de sus hojas, pero sus dimensiones generales están en torno a los 15,5 x 22 cm (Batalla 1999: 13 y 2000a I: 20). Este manuscrito tiene la composición propia de un libro hecho por los conquistadores, implantada desde los primeros momentos de la Colonia (Batalla 2008d: 211).

El documento presenta características propias de un libro europeo es decir, no se elaboró en disposición en biombo, como es el caso de códices prehispánicos como el *Códice Borgia* (1993) o el *Fejérváry- Mayer* (1994). Con ello, las páginas del documento, cosidas entre sí formando cuadernillos multiplican el espacio donde desarrollar su contenido de forma significativa, dejando la filigrana en el lomo del manuscrito. En cuanto a sus páginas, el código actualmente cuenta con 119 folios, agrupados en 9 cuadernillos y un conjunto de hojas sueltas que ocupan actualmente las primeras páginas del documento y que llamaremos *Libro Pintado Europeo*, aunque está numerado hasta el folio 125, lo que indica que faltan algunas hojas (Batalla 2000a I: 13).

La disposición de los cuadernillos (Figura 3) que ya fue presentada en su día por J.J. Batalla (1999b: 10 y 2000a I: 40) nos hace ver que el documento tuvo distintas modificaciones a lo largo de su historia. En primer lugar, observamos que el cuadernillo conocido como Libro Pintado Europeo tiene, en la actualidad, cuatro folios iniciales sueltos, de entre los que destaca el folio 9 que, en opinión de J.J. Batalla (1999b: 10 y 2000a I: 40) no permanece en su posición original sino que procedía del cuadernillo 7, en blanco antes de añadirle su contenido y que fue usado como “portada” en la que se incluyó la dedicatoria (véase figura 2a) para posteriormente utilizarla como folio 9.

En cuanto a los cuadernillos 1, 2, 3, 4, 5 y 8 encontramos tres pliegos de papel que dan lugar a seis folios que, plegados, forman las 12 hojas que componen estos cuadernillos, denominados *senión* (Batalla 1999b: 10 y 2000a I: 40; *Códice Tudela* 2002: 11-22; 23-34; 35-46; 47-58; 59-70; 104-115).

En el cuadernillo que ocupa la sexta posición, encontramos seis folios, que originariamente eran un *senión*, doblados formando doce páginas (*Códice Tudela* 2002: 71-84), entre las cuales se introdujeron dos hojas independientes que ocuparían los folios 74 y 75 del documento (Batalla 2000a I: 40) y que se introdujeron en tiempo muy cercano a su confección (Batalla 2002b: 17-18).

Los cuadernillos 7, 8 y 9 contienen el objeto central de nuestro estudio, el *Tonalpohualli*. Así, el 7 presenta una composición muy diferente de la que podemos observar en el resto de los que componen el código. En primer lugar, en su origen, se trataba de un *senión*, es decir, tres pliegos que doblados forman seis folios y que a su vez, en una disposición *in quarto* se doblan dando lugar a doce hojas y veinticuatro páginas (fols. 85-103; 86-102; 87-101; 88-100; 96-99; 97-98), al que se introdujo con posterioridad otro cuaderno con catorce páginas más (*Códice Tudela* 2002: 85-103; Batalla 1999b: 10 y 2000a I: 40), que denominamos Cuadernillo Intruso (fols. 89-94; 90-93; 91-92; 95).

Finalmente, el cuadernillo 9 se organiza como un *senión*, pero se han perdido sus dos folios finales, con lo cual los iniciales están sueltos (*Códice Tudela* 2002: 116-125; Batalla 2000a I: 40).

Por último, el manuscrito presenta una hoja de guarda cuyo compañero se desprendió (Batalla 2000a I: 40).

1.2.2. Filigranas del *Códice Tudela*

La filigrana, verjura o marca de agua es uno de los rasgos más característicos del papel europeo ya que representaba su seña de identidad, si bien aún no está aclarado si ésta representaba el signo del dueño del molino, su arrendatario o el artesano papelerero.

Lo cierto es que estas marcas se producen desde el siglo XIII y parecen tener su origen en Italia (Batalla 2000a I: 22). La producción de las mismas es descrita por especialistas (Vergara 2002: 21) de la siguiente forma:

“(...) Los puntizones y corondeles forman un relieve sobre la rejilla, cuando la pulpa se saca de la tina en la forma, las fibras siguen el mismo movimiento que el agua, que se escurre por ambos lados de los puntizones y corondeles, dejando menos cantidad de fibras sobre ellos, lo que hace que estas áreas con menos fibras sean más transparentes. La huella de la filigrana se crea por los mismos principios que el verjurado y consiste en un alambre metálico fijado al entramado de la forma (...)”.

Como se puede apreciar, las marcas que quedan en el papel son un elemento clave para la identificación del mismo, tanto temporal como geográficamente hablando, lo que de entrada nos aporta gran información para la contextualización del documento.

El códice que nos ocupa está realizado en papel europeo (Batalla 2000a I: 20), pero como dato relevante, se trata de un documento realizado en papel verjurado, que por tanto posee filigranas, las cuales son identificables por sus características, de ahí que nos facilite su datación. La tipología del papel nos informará de multitud de datos, pues aunque en el siglo XVI era de elaboración artesanal y con una herencia de las actuaciones hispanomusulmanas en el contexto de la Península Ibérica, la llegada de la imprenta propició la necesidad de un aumento en la producción y una mejora en las calidades, por lo que se extendió el consumo de este material y la mejora en los métodos de producción (Hidalgo 2005: 211).

Como ya apuntó E. H. Boone (1983: 72) en su trabajo sobre el *Grupo Magliabechiano*, las filigranas que encontramos en el *Códice Tudela* se agrupan en función de su tipología del mismo modo que las tintas, por sus características y bajo el nombre de una letra mayúscula entre la A y la E. Por su parte, J.J. Batalla (2000a I: 25) perfila aún más las mismas destacando dos que la autora no apreció, la B' y la D', del mismo tipo que las que comparten su nombre pero diferentes en sus características. Las filigranas presentes en el papel del documento son (Figura 4):

- A: ¿Cruz Latina?
- B: Mano o Guante
- B': Mano o Guante
- C: Mano o Guante
- D: Peregrino
- D': Peregrino
- E: Círculos

A pesar de estar dispuestas por los autores en este orden de aparición física en el documento, desde el primer al último folio, J.J. Batalla (1999: 10 y 2000a I: 26) detalla

que las pertenecientes a los grupos B y B' y D y D', son las más tempranas, y se localizan en las páginas del Libro Indígena, mientras que la filigrana C sólo se halla en el Cuadernillo Intruso en el que añadió el Segundo Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*. Por su parte, la verjura A sólo esta en el Libro Pintado Europeo, el más tardío en añadirse al códice, y la E, de los círculos, procede de la única hoja de guarda que añaden los encuadernadores a este tipo de obras para conservar el documento, siendo por tanto ajena a la confección original del mismo.

La presencia de las primeras en documentos muy tempranos de la Colonia, sitúan la filigrana de la mano o el guante, así como la del peregrino, como una de las más comunes no sólo en América sino en toda Europa, de ahí su importante presencia dentro del documento que nos ocupa (Batalla 2000a I: 26).

Filigranas B y B': En cuanto a su descripción, encontramos *“tienen como rasgos característicos similares la estrella de cinco puntas, los signos de la palma (posiblemente las letras F y S) y el ave realizada en la manga. Es más, parece que el elemento en forma de “S”, presente en el lado derecho de la parte central de la mano correspondiente a la marca B, se ha volteado en la B' debido al uso continuado de la formadera”* (Batalla 2000a I: 28). De cualquier modo, al no tratarse de filigranas gemelas pero sí con mucho parecido, se ha considerado que se produjeron en momentos muy cercanos. Especial trascendencia tendrá para nosotros este primer grupo por ser en este papel donde se encuentran las secciones en las que se centra el grueso de nuestra investigación.

Filigrana C: En cuanto a sus características físicas, J.J. Batalla (2000a I: 30) señala que *“tiene como características especiales, la estrella de cinco puntas, los dedos extendidos, el pulgar saliendo de forma recta, y las siglas en letras mayúsculas LM insertadas en la palma”*. Perteneciente a la misma categoría, parece conformar un grupo diferente por sus marcadas discrepancias con las que acabamos de describir, pues en palabras de J.J. Batalla (2000a I: 28) *“se aprecia con claridad que es totalmente distinta a las otras dos, pues sólo tiene como elemento similar la estrella de cinco puntas”* y por ello, la relaciona con otra procedencia.

La filigranas D o D’: “*Las dos verjuras del peregrino del Códice Tudela tienen como nexo de unión las letras LM debajo del círculo que enmarca la figura humana. Sin embargo, debido a la enorme disimilitud (...) podemos suponer que o bien se trata de filigranas divergentes de un mismo molino, aunque separadas en el tiempo; o totalmente distintas*” (Batalla 2000a I: 32). Estas verjuras también son objeto de consideración puesto que se trata de una parte del documento en la que entran las secciones que son de nuestro interés, en el caso de la D serán los bifolios 27-30, 105-114, 107-112 y 108-111; y en cuanto a la D’ 26-31, 88-100, 96-99 y el folio 9 del Libro Pintado Europeo.

En lo que se refiere a la cronología de las mismas, es J.J. Batalla (2000a I: 31) quien nos sitúa la fecha del documento en torno a los años 30-40 del siglo XVI en base precisamente al tipo de papel empleado. En este caso, el autor establece cronologías similares para las distintas filigranas por la presencia de otras de la misma familia en documentos que sí están datados. En este epígrafe nos centraremos en las filigranas concentradas en las secciones calendáricas del *Códice Tudela* para focalizarnos más en el objeto de nuestro estudio.

Filigranas B y B’: La primera de las categorías dataría del periodo de los primeros años 30, siendo empleada en otros documentos como el *Códice Monteleone* cuya fecha se fija en 1531 (Batalla 2000a I: 30). Aunque en la Península Ibérica ya se empleaba en momentos muy tempranos del XVI (1508) parece que su origen no está muy claro (Gayoso 1994 III: 195-209).

Filigrana C: La datación se basa en el mismo documento posicionándolo entonces en torno a 1531. Esta filigrana, con características diferentes por no tratarse exactamente de la misma verjura, se usará en otros códices del mismo grupo como el *Magliabechiano* (1566) o el *Cabezón*, copia del Libro Escrito Europeo del que nos ocupa (Batalla 2000a I: 31). Su localización en el documento se limita exclusivamente al Cuadernillo Intruso que completa la descripción del *Tonalpohualli*.

Filigranas D y D’: J.J. Batalla (2000a I: 33) afirma que la datación es la más tardía por las marcas que se corresponden con este tipo que se han hallado hasta ahora en documentos de la década de los 40 del siglo XVI y posteriores, como en el *Legajo*

Chimaltecuhtli-Casco (Ruz 2009: 91). Este hecho, no nos impide pensar que este papel, con similares características pero no igual al de los documentos con los que se compara, pudiera haberse confeccionado cerca de las mismas fechas. No en vano, resaltaremos el hecho de que ambas filigranas, la de la mano y la del peregrino, gozaban de buena fama “*con lo cual, solían ser fabricadas simultáneamente en un mismo batán*” (Batalla 2000a I: 34).

En conclusión, habiendo considerado en este epígrafe las diferentes filigranas que componen el códice, debemos subrayar especialmente lo que atañe al Cuadernillo Intruso, en donde encontraremos gran parte de la información que analizaremos en el capítulo final de esta Tesis Doctoral. En relación con estos, como se ha visto reflejado, descubrimos un tipo de papel que presenta una filigrana única en el conjunto del documento, lo que nos muestra que este Cuadernillo Intruso fue introducido de forma posterior formado por un conjunto de folios que pertenecían al mismo tipo de papel y que se incluyeron con el objeto específico de ampliar la información que el glosador-comentarista ya había esbozado en el Libro Indígena del *Códice Tudela*. Este hecho es el que nos permite afirmar sin posibilidad de equivocarnos, que el amanuense presentaba un gran interés en resaltar todos los datos propios del *Tonalpohualli* exponiendo, en la medida de lo posible, sus conocimientos respecto al mismo.

1.2.3. Los *tlacuiloque* del *Códice Tudela*

Los especialistas que nos precedieron, especialmente Elizabeth H. Boone (1983: 76-79) y J.J. Batalla (2000a y 2002a) estudiaron también cuántos *tlacuiloque* o pintores participaron en la realización del Libro Indígena del *Códice Tudela* y de sus distintas secciones temáticas.

El contenido general del documento, aspecto que consideramos oportuno reseñar para ilustrar las características del mismo, contiene distintas partes, pero llegados a este punto, creemos necesaria la aclaración de la terminología que emplearemos en las páginas siguientes. El códice ha sido dividido en tres secciones que consideramos relevantes por sus características, siguiendo las teorías de J.J. Batalla (2000a I: 4). Las partes a las que nos referimos reciben, atendiendo a su cronología, el nombre de Libro Indígena, Libro Escrito Europeo y Libro Pintado Europeo.

En lo que se refiere a la primera, se trata del conjunto de pictografías que alberga el documento, desde el folio 11 hasta el último que conservamos (fol. 125), que según

investigaciones previas (Batalla 2000a I: 138 y 2002a: 135), fueron pintadas por dos autores diferentes.

La segunda parte del *Códice Tudela* (2002: 90-96) ocupa todo el documento desde el folio 1 al 125 es donde se localiza el Libro Escrito Europeo. Conocemos con este nombre al conjunto de glosas y textos que el amanuense o glosador-comentarista escribió en alfabeto latino para ilustrar lo que las imágenes mostraban (Batalla 2000a I: 138).

Finalmente, el Libro Pintado Europeo (Batalla 2000a: 138), localizado en la primera parte del código (fols: 1v-4v, paginados como 1, 2, 4 y 9), está formado por páginas en las que su ilustrador pintó indígenas de diversos pueblos al más puro estilo europeo, en un cuadernillo que posteriormente se añadió al corpus general del *Códice Tudela* como inicio del mismo y que también fue glosado.

Hemos considerado necesaria la inclusión de esta aclaración porque el grueso del documento está compuesto por secciones, es decir, el conjunto de temas que tratan los *tlacuiloque* y el amanuense a lo largo de sus páginas. Estas secciones no deben ser confundidas con las partes que acabamos de concretar.

Debido al escaso número de trabajos desarrollados en torno al Libro Escrito Europeo, debemos centrarnos en los estudios más relevantes en cuanto al resto del documento, siendo los más significativos los que versan en torno al Libro Indígena.

Esta parte del manuscrito, plasmada con anterioridad a las glosas y textos explicativos, sí presenta diferencias en función de quien haya desarrollado las pictografías. En opinión de E.H. Boone (1983: 66) y J.J. Batalla (2000a, 2002a), con los que coincidimos, el número de autores de esta parte del documento sería de dos, fácilmente diferenciables según ambos autores¹⁶ (Figura 5).

El primero de los pintores, llamado *tlacuilo A* (Batalla 2000a I: 148) desarrolla las caras de los personajes que pinta con un gran apéndice nasal y la boca cerrada, mientras que el segundo, el *tlacuilo B* los refleja con una nariz más pequeña y delgada (Batalla 2002a: 52) y la boca entreabierta.

En opinión de E. H. Boone, (1983: 76 a 79) y J.J. Batalla (2000a I: 156), el primero de los *tlacuiloque* se encarga de los siguientes cuadernillos:

- 1 (folios 11r a 22r)

¹⁶ J.J. Batalla (2000a I: 158) señala la posibilidad de un *Tlacuilo C* en el *Xiuhmolphilli* aunque éste parece estar únicamente presente en esta sección del documento.

- 4 (folios 47r a 58r)
- 6 (folios 71r a 76r)
- 8 (folios 111r a 115v)
- 9 (folio 125r)

Mientras que el segundo de los pintores, trabaja en el resto de fascículos:

- 2 (folios 23r a 34r)
- 3 (folios 35r a 46r)
- 5 (folios 59r a 70r)
- 7 (folios 97r a 103r)
- 8 (folios 104r a 110r)
- 9 (folios 116r a 124r)

Lo que se desprende de la Tabla 3 de J.J. Batalla (2000a II) respecto al trabajo de los autores del Libro Indígena del *Códice Tudela*, es que lo harían por cuadernillos y no por folios, de tal manera que no había modificaciones de uno sobre el trabajo del otro. Es interesante poner de relieve este hecho puesto que nos informa de cómo, aunque es evidente su contacto porque trabajaban para confeccionar el mismo documento, no experimentan correcciones de uno sobre el otro. Este hecho nos indica también que no trabajaban en función de los conocimientos que poseían pues, de ser así, habrían dividido el trabajo de una forma temática, mientras que tal y como lo vemos ahora, ambos pintaron temas diversos participando en las mismas secciones.

1.2.4. El amanuense del *Códice Tudela*

Uno de los elementos analizados por los autores que nos preceden es la autoría del documento que nos ocupa. Por un lado, se ha determinado que, efectivamente, se trató de un único autor el que elaboró el Libro Escrito Europeo (Batalla 2000a I: 261-264 y 2000a II: 175-179). Este amanuense trabaja en base a las pinturas del Libro Indígena, excepto cuando decide ampliar la información, como al añadir el Cuadernillo Intruso, para poder desarrollar de un modo más completo el *Tonalpohualli*.

Otro aspecto a destacar en lo relativo al amanuense del *Tudela*, es el uso de diferentes tintas, que se diferencian en su cantidad y tonalidad, aún en líneas continuas que muestran un texto interrumpido por ampliado, pues obviamente tiene que cargar de tinta su pluma (Figura 6).

Por otro lado, se ha tratado de hallar el autor concreto (Batalla 2000a I: 272), como veíamos en epígrafes anteriores, identificándolo con personajes tan “ilustres” como fray Andrés de Olmos (Wilkerson 1971 y 1974). Estas teorías, que han buscado dar una respuesta a la pregunta más difícil, puesto que no conservamos firma alguna, no han llegado a un puerto seguro. Hasta el día de hoy, tenemos algunos elementos que nos han permitido conocer no sólo el papel del amanuense como autor del Libro Escrito Europeo, sino como modificador del Libro Indígena, con algunos cambios y alteraciones que figuran en determinadas imágenes. Así, relacionado con el conjunto de signos que conforman el *Tonalpohualli*, encontramos una serie de modificaciones que el amanuense del *Códice Tudela* efectuó en el conjunto de pinturas del Libro Indígena que se corresponden con esta sección (Figura 7). En este sentido, en relación con los signos de los días, modifica los ojos del signo *Conejo* (fols. 99r y 102r) dándoles un aspecto ovalado, propios del ojo humano, así como cinco puntos en el signo *Agua*, triángulos en las orejas del signo *Perro* y la pupila de su ojo (*Códice Tudela* 2002: 99r; Batalla 2000a I: 198 y 2000b: 282-284).

Así mismo, en el folio 102r los afectados son el signo 8 *Venado*, 9 *Conejo* y 11 *Perro* cuyas orejas y ojos modifica de nuevo haciéndolos más apuntados. Finalmente, en el signo *Cipactli* localizado en la parte inferior del venado representado en el folio 125r, encontramos el dibujo de una línea sobre la lengua, de color rojo intenso (Batalla 2000a I: 198 y 2000b: 282-284).

Dichas modificaciones, aunque no aportan datos relevantes para el análisis del contenido del documento, nos hacen ver en primer lugar, cómo la información escrita es posterior a la pintada por los *tlacuiloque* y cómo el amanuense se considera en posición de modificarla o corregirla en función de su propia opinión. La idea de éste sería la de completar del todo la información contenida en el manuscrito, persiguiendo el mismo fin que cuando incorpora el Cuadernillo Intruso (fols. 89-95).

En este mismo orden, existen una serie de elementos relacionados con el amanuense y en especial, con la ubicación espacio-temporal donde se llevó a cabo el documento.

En este sentido, debemos mencionar las referencias que el glosador-comentarista hace a según qué momentos temporales. En el *Códice Tudela* damos con diversas fechas, entre las que destacarán especialmente dos. La primera (Figura 8) el guarismo 1553, ubicado en el folio 77v, que fue más adelante sustituido por el definitivo 1519, fecha en la que Cortés llegó al territorio de México y a la que parece referirse

erróneamente el propio amanuense, al mencionar concretamente el día de san Hipólito, el 13 de agosto, pues en esta fecha de 1521, y no de 1519, logró conquistar finalmente Cortés la capital de territorio mexica.

Al margen de estos errores, no es la única referencia temporal que parece estar fijada en el documento. En el caso del año 8 *caña* (véase figura 8), también presente en la sección del *Xiuhmolpilli*, (*Códice Tudela* 2002: 83r), escribe 1554. Así, entre estos dos años 1553 y 1554, parece haberse llevado a cabo el documento, ya que consideramos razonable que el amanuense referenciara fechas que él mismo conocía (Batalla 2000a I: 253). En el caso de la primera, la que confunde 1519 (o realmente 1521) con 1553 es la probable fecha del momento en la que lleva a cabo esta parte del texto, pues es lógico pensar que confundiera la fecha con el año en el que vivía y no con uno aleatorio.

Por otro lado, el año 1554 que fija en el folio 83r debe tratarse también del año de modificación de algunas secciones del documento. Por un lado, tenemos que la fecha ha variado de 1553 a 1554 en este folio, pero además, según los estudios de J.J. Batalla (2000a I: 253) la tinta empleada es la tinta F, por tanto, como veremos, la penúltima, y con la que se llevó a cabo la ampliación del Cuadernillo Intruso (Batalla 2000a I: 227).

En este sentido, podemos observar que la idea que apunta J.J. Batalla sobre los momentos en los que se llevó a cabo el Libro Escrito Europeo, que coronarían en la fecha más tardía recogida, 1554, son razonamientos que parecen corresponderse con la realidad por la presencia aparentemente espontánea de estas fechas.

En lo que respecta al lugar donde fue elaborado el *Códice Tudela*, J.J. Batalla (2000a I: 355) señala que con toda probabilidad se daría en el Centro de México en las fechas señaladas anteriormente. En este sentido, debemos mencionar que compartimos las teorías de este autor, aunque trataremos a continuación de puntualizarlas convenientemente.

Por un lado, es escaso lo que podemos aportar del amanuense, como se ha podido observar en este epígrafe y en los que hemos recogido anteriormente, por la ausencia de una identidad concreta, pero es un hecho evidente que los rituales y aspectos de la religiosidad que el código reproduce parecen acotar la información a esta zona concreta.

En este sentido, debemos señalar que, si bien no es un dato completamente comprobado, tenemos que contemplar la posibilidad de que el amanuense no conociera

los rudimentos propios de la religión indígena de primera mano, sino que los redactara a partir de lo comunicado por un informante, probablemente de tradición cultural mexica por lo concreto de los detalles, que le facilitó los datos que él posteriormente glosó.

Además, es importante mencionar que el propio autor nos da una serie de nociones respecto a la planimetría de la ciudad de México-Tenochtitlan. En el folio 84r, por ejemplo, el amanuense se refiere a una “*acequia junto donde son agora las casas de don pedro de alvarado*”. Esta referencia nos hace ver que, en efecto, el autor parecía conocer la ciudad e incluso los alrededores, cuando se refiere a la ubicación de Coyoacan (*Códice Tudela* 2002: 24r). Además del conocimiento propio del autor, podemos dar un paso más referenciando que el texto de este manuscrito iría dirigido especialmente a aquellos que conocieran la ciudad, fijando un punto de referencia en una identificación colonial, como era la casa de don Pedro de Alvarado en la ciudad de México. Estos datos, unidos al hecho de que se refiera a Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexica (*Códice Tudela* 2002: 15r y 41r) nos hace pensar que, en efecto, el documento pudo ser confeccionado en este territorio, al menos al nivel de Libro Escrito Europeo.

Por otro lado, es interesante reseñar también que, como veremos en el epígrafe dedicado a los voladores y a los árboles, las referencias mayoritarias de las diversas especies que recoge el amanuense, siempre en base al Libro Indígena, parecen propias del sur del territorio de la actual República de México. Con esto, debemos apuntar a la posibilidad de que el documento tuviera dos orígenes. Por un lado, el de la información contenida en el Libro Indígena, confeccionada por dos manos, que pudieron tener su origen en el sur del país, y la del amanuense, que desarrollaría dicha información en base a sus conocimientos adquiridos en el Centro de México.

Aunque no podamos afirmar con rotundidad la fiabilidad de estas informaciones, como se verá en los capítulos dedicados tanto a las aves como a los árboles direccionales, la información varía en función de la región, puesto que, como es razonable, aunque con una base similar, las alteraciones locales de los elementos representados en los Libros Indígenas de los diferentes documentos, se restringirían a las especies propias de los diferentes lugares y no a elementos generales. De este modo, tanto los *tlacuiloque* del Libro Indígena del *Códice Tudela* como los que confeccionaron el resto de documentos contemplados parece ser que se fijaron en las especies más propias de las zonas donde elaboraban las obras, lo que para algunos

autores ha sido explicado a través de la coexistencia de tradiciones diferentes (Anders, Jansen y Pérez 1994: 163).

Para finalizar, debemos resaltar el hecho de que la contextualización espacio-temporal del documento parece señalarnos la existencia de dos ramas distintas: por un lado, la de los *tlacuiloque*, cuya información podría proceder del sur de México, por lo menos en lo que se refiere a las especies de voladores y de árboles sagrados, y la del amanuense, que además de modificar como veíamos algunos elementos estéticos, parece aportar información propia de espacios concretos de la ciudad de México, lo que nos permite saber tanto que él conocía el enclave como que el público al que se dirigía tampoco era ajeno a la planimetría de la ciudad. Además, parece que el amanuense se encontró en algún momento en la zona del Pacífico, de ahí la inclusión de una sección en la que trata de los indios yope, una cultura procedente de la zona de la costa de Guerrero (*Códice Tudela* 2000a I: 74 y 75), si bien J.J. Batalla (1995a) demuestra que las pinturas de estos folios plasman el matrimonio entre mexicas (fol.74r) y el castigo por adulterio entre los indígenas de la costa del Pacífico (fol. 75r).

Por último, en cuanto a la información general del documento recogida por el glosador-comentarista, debemos señalar que se refiere a la religión propia de los mexicas y que quizá la exactitud de sus conocimientos se deba a la presencia de un informante tan desconocido como el propio amanuense. Con esta relación de personas que intervinieron en la elaboración o desarrollo del manuscrito se explicaría el conocimiento de los *tlacuiloque* y del amanuense así como los errores en la transcripción del náhuatl que hizo éste último en algunas ocasiones.

Con todo ello y sin restar importancia al contenido del *Tudela* ni de ningún otro manuscrito aquí consultado, las divergencias que presentan ambos libros en el propio contexto del *Códice del Museo de América* entre sí y respecto a los demás, nos permiten compartir la idea que presentaban F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez respecto a las distintas tradiciones que se pueden observar en los códices mesoamericanos e incluso ampliarla, afirmando que el amanuense, el informante o los *tlacuiloque* no necesariamente debían compartir origen o tradición.

1.2.4.1. Clasificaciones de las tintas del Libro Escrito Europeo

Puesto que nuestro trabajo versa en parte en torno al Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*, uno de los aspectos más trascendentes es, en primer lugar, lo relativo a las tintas empleadas para su elaboración y el establecimiento de su cronología.

Debido a multitud de factores, especialmente la desconocida procedencia del documento y sus circunstancias de conservación, el análisis químico, que en circunstancias normales, nos diría el número de tintas y su uso en el documento, no es posible. Ante la necesidad de los estudios químicos por la gran cantidad de muestras a tratar y la dificultad material de llevarlos a cabo, su estudio se ha venido haciendo a través de comprobaciones visuales. Si bien no se trata de un método de una fiabilidad absoluta, sí que nos acerca de forma bastante sensata a las diferentes etapas de elaboración del códice.

Debido además a la concreción del objeto de nuestro estudio, el aspecto calendárico que recoge el *Códice Tudela*, es necesario mencionar que aunque en los cuadros adjuntos al trabajo referenciaremos todos los restos de tinta catalogados desde nuestro punto de vista, a la hora de mencionarlos en el cuerpo del texto y explicarlos, nos limitaremos a las secciones que competen a nuestra investigación. De este modo, sólo apelaremos a algunas de las partes del documento que se escapan a nuestro estudio para justificar circunstancias relativas a lo que sí nos compete.

Finalmente, como ya hicieran otros autores en referencia a esta temática (Batalla 2000a I: 217), debemos señalar la dificultad añadida en la identificación de las tintas. La manufactura de los pigmentos y la no mecanización de los procesos producían cambios importantes en el tipo de coloración que resultaba, lo que por un lado nos favorece a la hora de identificar cómo el autor evoluciona en su conocimiento o cuanto menos, con qué orden cronológico los plasma, pero por otro lado, nos impone otras dificultades.

La primera de ellas es que la decoloración de las tintas puede llevarnos a error, teniendo en cuenta que la trayectoria temporal del manuscrito, que no tenemos suficientemente documentada, ha podido producir en él diferentes cambios en distinto grado en función de la exposición de sus partes a diversos factores. Este hecho, sumado a la posible contemporaneidad de algunos de los pigmentos, nos hace reducir el espectro identificativo a las marcas y correcciones que el mismo autor lleva a cabo. No obstante, a pesar de estos inconvenientes, las diferencias nos ayudan a tener en

consideración también que una misma tinta puede presentar diferente pigmentación, lo que nos facilita, como veremos, limitar el número de tinturas que consideramos fueron empleadas en la confección y posterior reelaboración del documento.

Finalmente, antes de entrar a considerar el importante factor de las tintas empleadas en el código debemos hacer mención de un punto trascendental. En las páginas siguientes nos referiremos a las clasificaciones elaboradas por los autores ya mencionados¹⁷ (Boone 1983 y Batalla 2000a y 2001a) a partir de las tintas empleadas en los textos pertenecientes al Libro Escrito Europeo. No obstante, nos centraremos en las secciones que afectan directamente a nuestro estudio: el *Xiuhmolpilli* o ciclo de 52 años y al *Tonalpohualli* o ciclo de 260 días y remitiremos para el resto de secciones a los estudios de J.J. Batalla (2000a I: 200 y 2000a II: Tablas 7, 8, 9 y 11).

Los autores que con sus investigaciones han arrojado más luz sobre la variedad de tintas empleadas en el *Códice Tudela* fueron nuevamente, Elizabeth. H. Boone y Juan José Batalla Rosado. A la primera (Boone 1983: 78-87) le debemos la consideración de que el Libro Escrito Europeo del documento se confeccionó en distintos momentos y con distintos pigmentos, lo que justifica una prolongación del tiempo de elaboración del mismo o cuanto menos, que estuvo en manos del glosador-comentarista por un periodo más largo del acostumbrado. J.J. Batalla (2000a) que pudo consultar el documento original durante varios meses y tuvo acceso a un microscopio electrónico con cámara fotográfica incorporada pudo analizar con mayor detenimiento las tintas. Además, llevó a cabo su análisis después de que el *Códice Tudela* fuera restaurado y se limpiaran todas las manchas y humedades que tenía. Debido a ello, su investigación produjo en primer lugar (Batalla 2000a II: Tabla 5), diferenciaciones con las distintas tintas que E.H. Boone estableció en 1983 y las que él mismo determinó en 2000 (Figura 9). En segundo lugar, una vez determinadas sus “propias” tintas, presentó cuáles eran las que aparecieron en el *Tonalpohualli* (Batalla 2000a II: Tabla 12; Figura 10), que serán las que seguiremos para nuestro análisis del Libro Escrito Europeo de esta sección (véase figura 1).

De este modo, creemos oportuno mencionar que debido a la diferencia en las opiniones de los autores (véase figura 9), algunas tintas no aparecerán en el orden que

¹⁷ Para la elaboración del siguiente apartado destacaremos en múltiples ocasiones la importancia de las imágenes y citaremos las mismas para justificar de forma adecuada nuestras hipótesis. Por este motivo, remitiremos a la página web del museo de América de Madrid, institución en la que se guarda el documento y en cuya web podemos consultar las imágenes del documento original: <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAM&Museo=MAM&Ninv=70400>.

se les adjudicaría, como es el caso de la tinta C que J.J. Batalla (2000a I: 226) considera como semejante a la A de E.H. Boone, de ahí que no entremos a tomarla en consideración y se vea ausente de la clasificación. De igual manera, la tinta clasificada como G por la autora norteamericana es para este autor la F difuminada.

Tras esta presentación procederemos a desarrollar los tipos de tinta que el glosador-comentarista utilizó en las dos secciones con las que más trabajaremos en el desarrollo de este estudio, *Xiuhmolpilli* y *Tonalpohualli*.

Xiuhmolpilli (fols. 77v- 84v) o ciclo de 52 años (véase figura 8)

Como tendremos ocasión de comprobar en la tercera parte de nuestra tesis, esta sección resulta de gran importancia para el análisis formal del Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*.

Tinta A. La presencia de esta tinta coincide para ambos autores en algunas partes del contenido: si E.H. Boone (1983: 79) hace referencia a esta en los folios en los que mencionan los árboles direccionales (*Códice Tudela* 2002: 77v y 78r), J.J. Batalla (2000a I: 222) amplía las muestras con la explicación del “hombre viejo” y la ceremonia del Fuego Nuevo recogidos en los folios 83v y 84r y v, textos que para E.H. Boone (1983: 79) pertenecen al grupo de la tinta C.

Tinta D. En este caso coinciden ambos (Boone 1983 y Batalla 2000a) plenamente (*Códice Tudela* 2002: 77v-79r), considerando en esta tinta los textos escritos que explican los trece primeros años, la llegada de Cortés y el año 1553 recogido por el glosador-comentarista, que nos aportará información que expondremos más adelante.

Tinta F. Sólo la ven presente ambos autores (Boone 1983: 79-87; Batalla 2000a I: 222) en el folio 83r cuando escribe el año 1554 debajo de la fecha 8 casa. Lo que resulta de gran importancia, pues como hemos señalado, servirá para datar el texto del Cuadernillo Intruso en esa fecha.

Tonalpohualli (fols. 89r-125r) o ciclo de 260 días (véase figura 9):

Teniendo en cuenta que el objeto central de nuestro estudio es esta sección del documento y considerando la complejidad de la misma, debemos detallar algunos aspectos antes de proceder a su explicación concreta.

El *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* del mismo modo que el resto de secciones del manuscrito, sufrió determinados cambios que alteraron o completaron la información contenida en el mismo. Sin embargo, a pesar de que las variaciones en las tintas (véase figura 1) nos indican una confección paulatina de los textos del documento, debemos señalar como elemento excepcional la inclusión de un conjunto de páginas, que se han venido llamando “Cuadernillo Intruso” y que completaron la información recogida en esta sección del documento. El hecho de que la propia introducción de estos folios sea un aspecto novedoso explica, como veremos, la entrada en el manuscrito, no sólo en las páginas de este cuadernillo nuevo, sino también en otras, de una nueva tinta catalogada como “F” y en la que encontraremos información de gran relevancia para esta Tesis Doctoral.

Tinta A. Para J.J Batalla (2000a I: 223) los folios 97r y v, 104r, 111r y 118r pertenecen al subconjunto de esta tintura. Así, recoge aquí los textos explicativos de los dioses de la noche, las aves agoreras, la frase “*quechol (a)guero*” de las páginas 98v y 99r, y el resto de días plasmados entre los folios 98v y 101r junto con el comentario de la piel de ciervo (fol. 124v) y las glosas del folio 125r, excepto “(to)*nacayo matzatl*”.

Por otro lado, la novedad que incorporó J.J. Batalla (2000a I: 256 y 2001a: 232) también debe ser mencionada y es la referencia a las pruebas de tinta que hace el glosador-comentarista antes de algunas secciones para probar la misma y probablemente rebajar el exceso. En este caso, las líneas cruzadas recogidas en el folio 98r pertenecen a este grupo. Finalmente, reseñar que, en opinión del mismo autor (Batalla 2000a I: 223), las aportaciones del glosador-comentarista a las pinturas (véase figura 1) de algunos folios (95r, 97r y 125r) también fueron realizadas con este tipo de coloración.

Tinta E. En el uso de esta tinta sí coinciden ambos autores, aunque como viene siendo habitual, J.J. Batalla (2000a I: 224) amplía la cantidad de muestras. Si E.H. Boone (1983: 79) reduce la presencia de esta tinta dentro de esta sección a los folios 101v a 103r en lo relativo al nombre de los días, este autor amplía la información apelando a la dificultad de asegurar si el amanuense cambió realmente a esta tinta en el folio 101r o bien en el 101v como indica la autora mencionada, así como la glosa *malinalli* del folio 100v.

Tinta F: En opinión de E.H. Boone (1983: 79) esta tinta completa el añadido del fascículo 7 o Cuadernillo Intruso que abre, por la disposición física actual del documento, la explicación del *Tonalpohualli*. Recoge la información de esta parte del Libro Escrito Europeo, así como las glosas de las páginas 98v a 103r que mencionan los apelativos de los dioses. La frase que líneas arriba quedaba excluida, “(to)*nacayo matzatl*” del folio 125r, también se recoge en esta tinta (Batalla 2000a I: 226-228).

Una vez expuestas las tintas del *tonalpohualli* hemos de indicar que J.J. Batalla (2000a: 228) estableció su cronología del siguiente modo: A, B, F, E, H e I.

Como podemos observar, al margen de las tintas incluídas en el Libro Pintado Europeo (H e I), la más tardía que encontramos en el *Tonalpohualli* es la tinta F, con la sola excepción de la introducción de Tinta E en un comentario del Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 100v; Batalla 2000a I: 227). Por este motivo, podemos afirmar que tanto la tinta F como la filigrana diferente que veíamos en el Cuadernillo Intruso se corresponden con la introducción de una modificación que el amanuense llevó a cabo para la ampliación de la información contenida con anterioridad en el manuscrito.

1.2.4.2. Paginaciones del documento

Una vez más, debido a las alteraciones y cambios que sufrió el documento durante su elaboración, se pueden apreciar en opinión de los autores que nos han precedido (Boone 1983: 68-71; Batalla 2000a I: 74-108) diversas numeraciones que que pueden darnos a conocer mejor la disposición física de las secciones dentro del códice.

Es interesante destacar esta parte del documento a pesar de que nuestro trabajo se reduzca únicamente a una sección, pues nos orienta a conocer mejor los cambios físicos producidos en el mismo y su orden original.

En opinión de J.J. Batalla (2000a I: 79) las paginaciones en el códice fueron dos, a la que hay que sumar las correcciones del glosador comentarista. La primera numeración del documento sigue un orden particular del “*1 al 40 sin interrupción, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 110, 120, 127, 128, 129, 130 y ¿131?*” si bien es cierto, como el propio autor nos expone con claridad, no todas las cifras son apreciables hoy en día, por el deterioro de las páginas debido a su conservación o por haber sido recortadas en sus posteriores encuadernaciones.

Un aspecto importante que también destaca este autor es que E.H. Boone (1983: 75-76) se encontró con el documento antes de pasar por la restauración que lo limpió¹⁸, mientras que J.J. Batalla lo examinó “limpio” y restaurado por lo que pudieron percibirse en su caso algunos sutiles trazos que antes no se apreciaban por la suciedad del documento. Uno de estos ejemplos es la grafía observada por esta autora (Boone 1983: 75-76) en la página 9 del documento, que aunque J.J. Batalla (2000a I: 81) no localizó porque probablemente se tratara de una mancha en el papel, sí pudo constatar que el folio ocupaba la posición correcta en el documento¹⁹.

A pesar de estos impedimentos para observar de forma óptima la paginación del códice, consideramos acertadas las conclusiones que alcanza J.J. Batalla (2000a I: 74-106) cuando encuentra tres manos en la paginación del mismo.

En primer lugar, encontramos la ya mencionada y parcial paginación, que será seguida de una segunda, que foliará las páginas entre el folio 41 y el 125 sin interrupción (Boone 1983: 75 y Batalla 2000a I: 87). Es perceptible además porque emplea una tinta que cala en algunas partes del documento llegando al verso de los folios o manchando de tinta los anteriores. Fruto de esta segunda paginación es por ejemplo la cifra 56 que encontramos en el folio 57, apuntada en este lugar porque el paginador no se percató de que la esquina de ese folio estaba rota, escribiendo así sobre la siguiente, error que subsanó inmediatamente (Batalla 2000a I: 89) situando el 56 en el centro de su página y escribiendo un 7 sobre el 6 de la siguiente.

A pesar de que no es objeto de nuestro estudio, consideramos importante mencionar este tipo de cambios por el efecto que las modificaciones pudieran tener en el fondo de nuestro trabajo. En este sentido y para terminar de ilustrar este hecho, citaremos simplemente un ejemplo más de dichas modificaciones a tenor de las paginaciones.

En su estudio, J.J. Batalla (2000a I: 76) cita la presencia de un 50 en lo que ahora es el folio 46. En opinión de este autor, no se equivoca el amanuense, sino que en efecto, es un ejemplo más de la pérdida de páginas del documento.

Finalmente, como tercera paginación, destacan las modificaciones que a lo largo del documento se hacen, como el repaso que hace esta mano a los números 11, 15, 16 o 20, en los que a excepción de este último en el que añade el 0, simplemente se limita a seguir el delineado (Batalla 2000a I: 94). Por otro lado, modifica otros

¹⁸ La autora elaboró el estudio en 1975 como parte de su tesis doctoral, publicada en 1983.

¹⁹ Para ver el estudio completo véase Batalla (1993).

números como el 22 y el 23, pertenecientes a una de las secciones que nos ocupa, y comete un error al tratar de corregir el guarismo 106 que había quedado como 16 por los cambios en la segunda paginación y que finalmente termina como 166 (Batalla 2000a I: 96).

Para concluir este epígrafe, debemos referirnos a la paginación extra que encuentra J.J. Batalla (2000a I: 96-97) en el *tonalamatl* es decir, la sección del *Tonalpohualli*. En ella el autor observa la presencia de algunos guarismos que numeran las trecenas en la esquina inferior derecha del recto de los folios donde acaba cada una, obviando tanto las páginas que contienen dioses y árboles direccionales como las que quedan en blanco. De este modo, encontramos una numeración paralela que alcanza del 1 al 20 (el total de las trecenas del calendario) y que podría ser, en opinión del mismo autor (Batalla 2000a I: 106), una guía para evitar que al realizar las copias del documento se perdiera o se repitiera una parte de esta sección. Aunque en las páginas siguientes detallaremos con más precisión la genealogía del manuscrito, debemos señalar que esta precaución no tuvo mucha relevancia, pues en las copias que conservamos (*Códice Fiestas* y *Códice Magliabechiano*) en las que figura algo relacionado con el *Tonalpohualli*, no se trasladarán la totalidad de las trecenas, sino que sólo contienen el total de los 20 signos.

En conclusión, podemos decir que el *Códice Tudela* presenta tres numeraciones principales, todas ellas llevadas a cabo con grafía humanística, de ahí que apuntemos al siglo XVI como origen de todas ellas, pero con rasgos diferentes en los que no entraremos, están presentes en el Cuadernillo Intruso que añadió el amanuense a posteriori, lo que nos lleva a pensar que participaron de su foliación, por lo menos, tres manos diferentes (Batalla 2000a I: 102). De este modo, se observarían dos paginaciones principales que concluyeron en una tercera que dio por finalizada la foliación numerando todas las páginas, incluidas las de *Tonalpohualli* que no habían sido numeradas con anterioridad (Batalla 2000a I: 102).

Por último, del mismo modo que hace J.J. Batalla en su estudio (2000a I: 107), descartar completamente la idea de que la foliación que se observa en la actualidad en el original del código, en el margen izquierdo del documento tengan algo que ver con las que se realizaron en grafito a la primera o segunda paginación; ya que ésta es producto de los trabajos de consolidación del documento realizados en 1981.

Capítulo 2

Contenido y Genealogía del Grupo *Tudela-Magliabechiano*

En este caso, es oportuno mencionar que la diferenciación entre el llamado Libro Indígena y el Libro Escrito Europeo cobrará amplio sentido en las siguientes páginas, especialmente cuando prestemos atención a la genealogía de las diferentes partes del documento y su influencia en los manuscritos posteriores. Obviamente para este tipo de exposición acudiremos a los trabajos que J.J. Batalla (1999a y b, 2000a, 2001a y b, 2002a y b, 2009, 2010) ha publicado en torno al mismo.

Prestaremos atención además, a diversos temas relacionados con la información acumulada hasta ahora en torno al código para perfilar el lugar del que parte la presente investigación.

2.1. Contenido del *Código Tudela*

Dentro del contenido del código se diferencian diversas secciones del Libro Indígena en las que los *tlacuiloque* pintaron temas distintos que fueron posteriormente comentados por el amanuense (Libro Escrito Europeo). Cuando el manuscrito original fue terminado, se añadió un conjunto de páginas que conservan imágenes desarrolladas en el estilo pictórico occidental. Con ellas, conocidas como Libro Pintado Europeo, daremos comienzo este epígrafe sobre el contenido del documento, de tal modo que sigamos el orden físico que presenta en la actualidad.

En este sentido, el Libro Pintado Europeo, en el que se reproducen algunas escenas relacionadas con información etnográfica de las que sólo conservamos algunos folios (1, 2, 4 y 9), está pintado por un artista de estilo occidental, del que desconocemos la procedencia pero con una clara influencia renacentista (Batalla 2000a I: 171). Por sus diferentes rasgos codicológicos ha sido considerada la última parte en adherirse al documento, probablemente en torno a 1553-1554 (Batalla 2009: 88).

Aquí, la información se limita a mencionar qué tipo de indígenas se representan y a qué pueblos pertenecen. Esta sección del código está incompleta puesto que en la copia que conservamos de su Libro Escrito Europeo, el llamado *Código Cabezón*, encontramos hasta quince referencias a distintas etnias (Batalla 2000a I: 60).

Siguiendo el orden actual del *Código Tudela*, las glosas identificaron las imágenes del siguiente modo:

Folio 1v: *maguei arbol ansi llama[do]*
 Folio 2r: *trage de yndio de mexico*
 Folio 2v: *yndia mexicana*
 Folio 3r: *yndia mexicana*
 Folio 3v: *yndio de la costa de la mar del sur y Guatemala*
 Folio 4r: *yndia tarasca o de mechoacan*
 Folio 4v: *yndio yope de acapulco en la mar del sur* (Batalla 2009: 91)

A continuación se desarrolla el códice tal y como se confeccionó originalmente, apreciándose el conjunto del Libro Indígena y el Libro Escrito Europeo, pues ambos se encuentran presentes en las mismas secciones aunque de forma diferente. Por este motivo, detallaremos por separado cuál es el contenido de cada uno de ellos:

- Libro Indígena (Batalla 2000a I: 143-147):
 Conforme a la encuadernación actual²⁰ constaría de las siguientes secciones:
 - *Xiuhpohualli* o ciclo de fiestas (fols. 11r a 30r): en esta sección se aprecian las pictografías que los *tlacuiloque* llevaron a cabo para ilustrar las diversas fiestas que componían el calendario de 365 días. En su mayoría, se aprecian efigies de las deidades propias de cada periodo.
 - Relación de dioses de los borrachos o del pulque (fols. 31r-41r): estos dioses han sido tradicionalmente englobados bajo ese nombre por las glosas del amanuense.
 - Ciclo de Quetzalcoatl (fols. 42r-43r): en esta sección conservamos las imágenes de Ehecatl-Quetzalcoatl y Xolotl.
 - Dioses del Inframundo, ritos sobre enfermedad, formas de enterramiento, culto a Mictlantecuhltli e indios yope (fols. 45-77r): las representaciones de estas páginas reflejan ofrendas al dios de la muerte así como rituales de enterramiento de diversos colectivos. Además, encontramos algunas imágenes intrusas (fol. 47r) que se refieren a la representación de una diosa presente en

²⁰ J.J. Batalla (2000a I: 143-147) expone el contenido del *Códice Tudela* de acuerdo al orden original según el estudio codicológico que él llevó a cabo. En su opinión, el códice se pintó comenzando por las mantas rituales, cambiándose en una posterior encuadernación.

el folio 13r del *xiuhpohualli* y los folios 74r y 75r donde se reflejan escenas del matrimonio de macehuales mexica, así como el castigo por adulterio de un pueblo del Pacífico (Batalla 2000a I: 145-146).

- *Xiuhmolpilli* o ciclo de 52 años (fols. 77v-83v): Se observan cuadros en los que los *tlacuiloque* reprodujeron un ciclo completo de 52 años asociando los distintos portadores de los años con sus numerales correspondientes.
- Mantas rituales (fols. 85v-88v): Se recogen un conjunto de mantas rectangulares con detalles decorativos diversos.
- *Tonalpohualli* (fols. 97r-125r): es una sección muy elaborada. Presenta en primer lugar cuatro folios que encabezan cada grupo de cinco trecenas, en donde se reproducen dos deidades con un árbol entre ambas. Después del primer folio correspondiente a este (97r) encontramos las representaciones de cinco trecenas, con los respectivos señores de la noche asociados a cada signo y, en el caso de la primera trecena, los voladores ubicados en la parte superior de la página. Después de estas trecenas, encontramos el folio relativo al norte con las respectivas imágenes de los dioses y el árbol (104r), cinco trecenas más, otro folio que indica la dirección de poniente (111r), cinco trecenas y finalmente, el folio 118r con su orientación sur y sus respectivas trecenas completando el ciclo. Por último, en el folio 125r, se ubica la imagen de una piel de venado con los diversos signos del *Tonalpohualli* asociados a distintas partes de su cuerpo.
- Libro Escrito Europeo (Batalla 2000a I: 185-193):

Aunque presenta las mismas secciones, no se ubica en todos los folios que sí se corresponden con el Libro Indígena, pues no todos contienen texto. Lo que podemos destacar es que, a excepción de algunas secciones como la de los indios yope, el amanuense se centra en las imágenes para describir tanto los temas que recogen, como otros de su interés (Batalla 2000a I: 185).
- *Xiuhpohualli* o ciclo de 365 días (folios 11r- 29r): el amanuense recoge en estos folios la información propia de los diversos rituales que se llevaban a cabo a lo

largo de este ciclo, ilustrándonos además con la información propia de las fechas de los mismos y de los nombres de los dioses que intervenían en cada uno.

- Relación de los dioses de los borrachos o dioses del pulque (fols. 31r-45r): en esta sección sólo cinco de las páginas presentan un comentario explicativo algo más amplio (fols. 31r, 32r, 37r, 40r y 42r), limitándose en el recto a una glosa breve incluyendo en él como dioses del pulque al ciclo de Quetzalcoatl y los dioses de la muerte.
- Ritos sobre enfermedad, formas de enterramiento, culto a Mictlantecuhtli e indios yope (fols. 46-77r): en este apartado se incluye información muy variada que va desde las ofrendas a los dioses hasta los rituales de enterramiento en función de los grupos sociales. Es el amanuense quien tipifica qué tipos de enterramientos son, así como quien nos informa de las prácticas cotidianas de los indios yope, incluyendo el castigo por adulterio.
- Xiuhmolpilli o ciclo de 52 años (fols. 77v- 84v): en esta sección encontramos una amplia información que no sólo se refiere a los años en cuestión, sino que incluye datos relativos a los árboles direccionales asociados a cada uno de los cuatro primeros portadores de los años, así como datos interesantes como la llegada de Hernán Cortés o el respeto que se guardaba a quien vivía más de 52 años. La mayor parte de esta información se contiene entre los folios 77v y 88r, aunque hay glosas también en los folios 78v y 79r.
- Mantas Rituales (fols. 85v-88v): el comentario en relación a su uso es muy breve y se concentra en los folios 85v y 86r.
- Tonalpohualli o ciclo de 260 días (fols. 89-125r): esta sección del códice es una de las que presenta un comentario más extenso. Dentro del Libro Escrito Europeo podemos diferenciar además dos partes, en primer lugar la que ocupa los folios 90-96 en donde sólo encontramos texto. En la segunda parte, el amanuense completa las páginas del Libro Indígena desde el folio 97r concentrando la información fundamentalmente en las páginas del primer

bloque de trecenas (fols. 97r-103v) y en la sección del Venado de Nuestra Existencia, donde además de las glosas del folio que conserva el pintado el Venado (125r) recoge un breve texto explicativo del mismo (fol. 124v).

Como veremos, el *Códice Tudela* no es sólo un documento con contenido religioso, sino que presenta una gran cantidad de información acerca de diferentes ámbitos de la vida indígena. No obstante, también en lo escrito se aprecian errores, a los que nos referiremos en otros epígrafes de este trabajo con más detenimiento y que J.J. Batalla (2009: 90), achaca por su parte a “*meros despistes del glosador comentarista*”.

Respecto a estos tres “libros”, en opinión de J.J. Batalla (2002b: 129) el orden de elaboración y por tanto de inclusión en el documento, sería el siguiente.

En primer lugar, se realizó el Libro Indígena es decir, las pinturas que los *tlacuiloque* reflejaron en el documento aún con rasgos propios de la pintura indígena prehispánica, aunque con una obvia influencia colonial. A través de los estudios de los que hablaremos a continuación, J.J. Batalla (2000a I: 4 y 279) ha propuesto que probablemente, se llevó a cabo hacia 1540 (Batalla 2000a I: 279).

A continuación, se plasmó, el Libro Escrito Europeo, los textos, como los del cuadernillo 7 (Folios 89 a 95), que busca explicar lo contenido en el Libro Indígena (Batalla 2002a: 129) tras haber comentado con anterioridad ya gran parte del documento. Tanto las glosas como los textos serán escritos en momentos diferentes, de ahí el modelo de análisis que desarrollaremos en torno a las tintas y sus modificaciones.

Finalmente, se dará la anexión del Libro Pintado Europeo, que reflejará las imágenes de indígenas a la manera occidental y con las características que ya hemos apuntado, en torno a 1553-1554, siendo posteriormente comentado.

Respecto a la disposición del documento, punto importante en el que los investigadores (Boone 1983: 75 y Batalla 1999b, 2000a y 2002b) parecen estar de acuerdo, han apuntado a que se trata de un libro modificado en más de una ocasión, teniendo un original de nueve cuadernillos al que se le anexionó uno más, que ocupa ahora la séptima posición, referido a la explicación del *Tonalpohualli*. Este fue añadido después de glosar la parte de la obra en cuestión, con el objetivo de esclarecer las ideas que se presentaban. Además de esta intrusión se introdujo el Libro Pintado Europeo en las primeras páginas del documento (Batalla 2000a I: 40).

Como mostraremos más adelante, a pesar de encuadrarlo dentro de una misma parte del documento, la uniformidad en el Libro Escrito Europeo no es tal, pues gracias al análisis de las tintas podemos saber que su conformación no es coetánea y que se completó el documento en distintos momentos.

Finalmente, parece que otras secciones tampoco estaban originariamente en sus posiciones actuales, aspecto que también desarrollaremos más adelante. Las mantas rituales, por ejemplo, debían ir en primer lugar, según se aprecia por la disposición de sus folios (Batalla 2000a I: 66). Respecto al *Xiuhmolpilli*, en opinión de J.J. Batalla (2000a I: 72) se situaba en último lugar.

Esta breve introducción al documento nos permitirá en los epígrafes siguientes exponer otras cualidades físicas y genealógicas importantes para la consideración adecuada del *Códice Tudela*.

2.2. Genealogía del *Códice Tudela*

Uno de los puntos más importantes relativos a este manuscrito es precisamente el conjunto del que forma parte, el *Grupo Tudela*, que se conforma de varios documentos coloniales que presentan una disposición y temática similares, reproduciendo en su mayoría las mismas secciones con pocas alteraciones, salvo el *Tonalpohualli* que no se trasladó al resto del grupo.

La mayoría de los autores (Boone 1983 y Riese 1986) se ha centrado fundamentalmente en reconocer al *Códice Magliabechiano* (1996) como el documento conservado más fiable que por tanto, sería sucesor del que daba origen al conjunto un “prototipo” que se perdió. En opinión de J.J. Batalla (2000a I: 281) este hecho responde a varias razones. La primera de ellas es que el documento que nos ocupa, en su cubierta de 1799, ya nos pone sobre aviso de que “*está hecho por mano poco diestra en pintar*” por lo que las imágenes no han sido tratadas con la misma atención y dedicación que sí se ha recogido para otros códices, como el que tradicionalmente ha dado nombre al grupo.

Por otro lado, los autores que han trabajado primitivamente el *Códice Tudela*, entre ellos, José Tudela de la Orden (1980: 25) sostienen esta misma idea destacando la poca calidad artística de las pictografías y por tanto, la escasa atención prestada a las

mismas. En lo que se refiere a otros autores, directamente han ignorado esta parte del documento, como recoge J.J. Batalla (2000a I: 282).

Los trabajos en torno al *Grupo Tudela* han tratado los diferentes códices de manera muy distinta, prestando especial atención al que se consideraba cabeza de grupo, el *Códice Magliabechiano*. De ahí que hayan surgido diferentes genealogías entre las que destacan las de Elizabeth H. Boone (1983) y Berthold C. Riese (1986). Ambos autores (Figuras 11 y 12) no tuvieron en cuenta aspectos que sí fueron considerados más adelante por J. J. Batalla (2000a), como la diferencia temporal entre las pinturas (Libro Indígena) y los textos (Libro Escrito Europeo) o la conformación de las partes del documento en momentos distintos y llevaron a cabo su genealogía analizando las relaciones de las obras al completo (Libro Indígena y Libro Escrito Europeo conjuntamente).

Algunos investigadores también mencionaron el código de forma colateral sin prestar demasiada atención a los componentes del mismo (Brown 1978: 254-265), aunque sí apuntan a un posible modelo común o a que el *Códice Magliabechiano* podría proceder de la copia del *Códice Tudela*. Por su parte, F. Anders y M. Jansen (1996) en su publicación sobre el *Códice Magliabechiano*, no se ocuparon de establecer ninguna conexión entre ellos.

Llegados a este punto, el primer estudio que se encargó de un análisis profundo del Libro Indígena y de las diferentes vías genealógicas en relación con sus diferentes secciones, fue el de J.J. Batalla (2000a y 2002) acerca del *Códice Tudela* y el *Grupo Magliabechiano*. Por este y otros motivos, que consideraremos más adelante, será la genealogía desarrollada por este autor la que tomaremos como referencia (Figura 13).

El uso de esta genealogía y no la de los mencionados E.H. Boone (1983: 5) o B.C. Riese (1986: 77) se debe a que además de que actúa de forma inclusiva con las diferencias y similitudes entre los documentos, relaciona a través de ese mismo análisis las secciones de los distintos documentos del grupo, cambiando las relaciones establecidas por E.H. Boone (1983: 3-6) entre otros.

En este plano genealógico, uno de los elementos que debemos observar es la consideración de los llamados Libros Indígenas y Libros Escritos Europeos de los respectivos miembros del grupo y su estudio por separado para una comparación posterior y a la luz de las fuentes. Este proceso nunca se había llevado a cabo como expresa J.J. Batalla (2000a I: 288), lo que produjo “*la incomprensión del Grupo Magliabechiano y el establecimiento de ciertas premisas básicas para su*

entendimiento, como la existencia de un Prototipo, que pueden ser solventadas teniendo presente que el árbol genealógico del Grupo Magliabechiano se inicia con el Libro Indígena del Códice Tudela”.

Por este motivo, seguiremos el estudio de J.J. Batalla (2000a, 2002b y 2010) y consideraremos el Libro Indígena del *Códice Tudela* como cabeza de un conjunto, dentro del cual se encuentran documentos perdidos como el *Libro de Figuras* o simples copias parciales como el *Códice Cabezón*. Siguiendo por tanto estas líneas de pensamiento tomaremos el libro que nos ocupa y que debe ser explicado desde dos perspectivas diferentes.

Como ya apuntábamos en páginas anteriores, el Libro Indígena, es decir, el conjunto de pinturas de estilo indígena recogidas en el documento, parece que se confeccionó en la década de los 40 del siglo XVI, mientras que el Libro Escrito Europeo se escribió en torno a 1553. Esta diferencia temporal se observa muy bien en el *Tonalpohualli*, pues se llega a añadir el Cuadernillo Intruso para la explicación de su contenido (Batalla 2000a I: 166). El conjunto del grupo, como se puede constatar a través de la observación del resto de documentos, establecerá dos vías de desarrollo, la correspondiente al Libro Indígena, anterior a la confección del Libro Escrito Europeo, y las que derivarían del código con glosas y textos, en sus diferentes versiones.

Conforme a la tesis doctoral de J.J. Batalla (2000a) el origen de todo el grupo parte del Libro Indígena del *Códice Tudela* (véase figura 13). Así, una vez pintado en su totalidad y antes de plasmarse ningún comentario a las imágenes, se copiaron en un documento que se denomina *Libro de Figuras*; pero en el copiado, se modificó una de las secciones, la del *Tonalpohualli*, muy compleja en el *Códice Tudela*, que será sustituida por la relación de los veinte nombres de los días, lo que J.J. Batalla²¹ toma por un posible intento de ahorrar papel. En este sentido, las alteraciones en el Libro Indígena procederían de la primera copia del *Tudela*, el desaparecido *Libro de Figuras* (Batalla 2000a I: 355).

Una vez realizado el *Libro de Figuras*, tanto este como el *Tudela*, recibieron su Libro Escrito Europeo por separado. De este segundo documento, el *Libro de Figuras*, ya con su propio Libro Escrito Europeo, se llevará a cabo una nueva copia que contendrá su información con las diferencias oportunas, conocida como *Libro de Ritos*

²¹Comunicación personal.

y *Costumbres* que quedó en Nueva España y que actualmente se encuentra también desaparecido (Batalla 2000a I: 356).

Actualmente, gracias al mencionado estudio (Batalla 2000a) se ha tenido en cuenta la comparación entre la única copia directa, aunque muy tardía (siglo XVIII) que conservamos del *Libro de Figuras*, el llamado *Códice Fiestas* (Batalla 2008c), y el original del grupo, el *Códice Tudela*. De estas comparativas se han podido observar las diferencias y similitudes que presentan, no obstante no debemos olvidar que este tipo de documentos no respondían siempre a un intento de fidelidad en la copia, sino más bien a un interés por parte de sus autores.

Aún en Nueva España, tanto el *Códice Tudela* como el *Libro de Figuras* ya con sus respectivos Libros Indígenas y Libros Escritos Europeos diferenciados, serán empleados por el cronista Cervantes de Salazar para su obra, *La Crónica de la Nueva España* a mediados del siglo XVI.

Parece que en la misma época ambos documentos, el *Códice Tudela* y el *Libro de Figuras*, llegaron a la Península. El Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* sería copiado en 1554, dando lugar al *Códice Cabezón* o *Códice costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, conservado en la biblioteca del Monasterio de El Escorial, del que actualmente conservamos una parte, pues se perdieron los cuadernillos finales y en el que quedaron sin pintar las imágenes, pudiendo observarse el espacio vacío que estaba destinado a su Libro Indígena.

El segundo código fue empleado a su vez por Antonio de Herrera y Tordesillas en 1597 para los grabados de su *Historia* (Batalla 2000a I: 357) perdiéndose su rastro hasta el siglo XVIII, momento en el cual se reprodujo, dando lugar al documento que se ha llamado *Códice Fiestas*, que mantiene el formato de su modelo, el *Libro de Figuras*, pero en la que sólo se reproduce lo que quedaba o interesaba del mismo (Batalla 2010: 10). Finalmente, el *Libro de Figuras* se perderá quedando como copia más fiel del mismo el *Códice Fiestas*.

En Nueva España por su parte, a mediados del XVI se hicieron dos copias del *Códice Ritos y Costumbres*, que era copia a su vez del *Libro de Figuras* y por tanto no era completamente fiel al Libro Indígena del *Tudela*. La primera la conocemos como *Códice Magliabechiano* (1996) que ha dado hasta hace poco tiempo nombre al grupo. La segunda, copia directa de la misma fuente pero con un orden distinto en las glosas

y las imágenes, el *Códice Ixtlilxochitl I* que dio a su vez lugar al *Códice Veitia* (Batalla 2000a I: 357).

En resumen, el *Grupo Tudela* poseería un original, el documento que nos ocupa, y dos vías de desarrollo. La del Libro Indígena, con una copia directa, el *Libro de Figuras*, de donde surgieron las copias más tempranas, el *Códice Ritos y Costumbres*, y sus derivados el *Códice Magliabechiano* y el *Códice Ixtlilxochitl*.

Por otro lado, el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*, compuesto con posterioridad fue copiado sólo en dos ocasiones: mínimamente en la *Crónica de la Nueva España de Cervantes de Salazar* y por completo en el *Códice Cabezón*.

De este modo, el *Grupo Tudela* tiene un mismo Libro Indígena que se modifica en una de sus secciones, el *Tonalpohualli*; y dos Libros Escritos Europeos diferentes, pues el *Códice Tudela* y el *Libro de Figuras* fueron comentados alfabéticamente por personas distintas. Por este motivo, al transformarse el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* en una mera relación de los signos de los días en el *Libro de Figuras*, este último carecería de Libro Escrito Europeo que explicase la sección que nos ocupa limitándose, como vemos en los códices que “bebieron” de él, a una mera descripción de los signos diarios.

PARTE II

El Libro indígena del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* con relación a otras fuentes

La introducción de los siguientes capítulos, dedicados al Libro Indígena es una de las partes que da sentido a nuestro estudio a nivel formal pues es uno de los objetos centrales de esta Tesis Doctoral. Es necesario además, para la comprensión de todos los datos que nos aporta el autor del Libro Escrito Europeo, que nos refiramos al conjunto de elementos que vio el propio amanuense para desarrollar el texto que analizaremos más adelante. En este sentido, en los capítulos siguientes dispondremos la información en dos bloques.

Por un lado, el capítulo 3, en el que mostraremos los aspectos más relevantes que intervenían en el *Tonalpohualli*. Esta inclusión se debe, a que por esta vía, seremos más conscientes de los elementos que estaban presentes cuando el amanuense glosó el manuscrito y los que introdujo al margen de las imágenes. De este modo, observaremos cómo el amanuense siguió un plan prefijado que se observará en la disposición de los textos, así como en los propios comentarios. En este capítulo, revisaremos punto por punto todo el sistema iconográfico que se puede apreciar en materia de signos calendáricos, con un amplio registro, desde los contenidos en códices como los que se pueden apreciar en la rica lapidaria conservada, especialmente, en el Museo Nacional de Antropología e Historia de México. Por medio de todas estas ilustraciones, buscamos considerar las imágenes que los *tlacuiloque* del *Tudela* desarrollaron en el códice, buscando elementos similares y divergencias de contenido.

Nos detendremos en una revisión pormenorizada del Libro Indígena porque lo consideramos vital por la trascendencia que para el amanuense tuvo la visión de las pinturas a la hora de desarrollar el contenido. En este sentido, debemos reseñar una vez más, por la importancia de este punto, que el amanuense glosa el texto *a posteriori*, con las imágenes ya en el códice, que llega incluso a “atreverse” a modificar algunas y que en ellas se basa para comentar lo que será objeto de nuestro trabajo. De este modo, aunque no se trate de algo que nos afecte directamente, sí debemos considerarlo, entendiéndolo como un condicionamiento previo que sufrió el amanuense y que nos somete a nosotros a una posición preconditionada.

En el capítulo 4, concretaremos las informaciones en materia augural del *Tonalpohualli* que nos plantean las diversas fuentes, desde las coloniales a los códices prehispánicos interpretados por autores de los siglos XX y XXI. Así, observaremos los datos que se conservan en materia augural que el amanuense reprodujo o no, y que nos ayudan en última instancia a completar la imagen de los diferentes elementos y augurios que se englobaban dentro de los 260 días del *Tonalpohualli*. Siguiendo las

fuentes consultadas, procuraremos disponerlas de modo que en primer lugar queden expuestos los datos recopilados en los documentos coloniales, mientras que, al final, expondremos las anotaciones e interpretaciones que algunos de los autores de la historiografía actual han desarrollado respecto a los códigos pictográficos del *Grupo Borgia*, que no conservan ningún tipo de referencia escrita en caracteres latinos y en base a la cual examinaremos su lectura lírica (Jansen 1999). Por otro lado, por lo inexacto del método, buscaremos limitar al mínimo estas interpretaciones, tratando de dar una imagen general que propicie la consideración de todos los aspectos y opiniones a tener en cuenta.

Capítulo 3.

El *Tonalpohualli* del Libro Indígena del *Códice Tudela*

(fols. 97r-125r)

Teniendo en cuenta que el objeto principal de esta Tesis Doctoral es el *Tonalpohualli* o calendario de 260 días del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América de Madrid*, y habiendo explicado en el capítulo anterior las implicaciones de las que hablamos cuando nos referimos a los diversos libros incluidos en este documento (Libro Indígena, Libro Escrito Europeo y Libro Pintado Europeo), trataremos ahora de aclarar los términos más relevantes del mencionado calendario.

Por un lado, nos referiremos a las diversas partes que lo componen y que influían, según la religión azteca, en la llamada “cuenta de los destinos”, nombre que recibía a partir de la traducción de los conceptos que la palabra encierra. Etimológicamente hablando, como decimos, el término incluye dos palabras.

El término, *tonalli*, denomina el concepto indígena de “día” entendido como el tiempo que tarda el sol desde el amanecer hasta el anochecer (GDN 2012); mientras que la segunda parte de la palabra procedería del verbo *pohua*, que significa “contar”. Así es como obtendríamos el término que nos ocupa, *tonalpohualli* que traduciríamos literalmente como “cuenta de los días” o “cuenta de los destinos” (Villaseñor 2007: 42). Llegados a este punto y considerando que este cómputo cronológico ha sido comúnmente llamado “cuenta de los destinos” debemos ver en dónde reside el origen de este pensamiento.

La enorme cantidad de factores correlacionados dentro de esta cuenta calendárica ha sido destacada por autores como A. Díaz (2011: 46) que los relaciona con la calidad mántica de la misma. Así, a través de los elementos que detallaremos en el presente capítulo (signos diarios, señores de la Noche, señores del Día, volátiles y patrones de las trecenas), veremos la importante influencia que tenían en la vida de los indígenas y tanto de dónde procede el *Tonalpohualli*, como la importancia que se le daba en época prehispánica y la trascendencia que tendría de cara a la evangelización de los indígenas.

Antes de abordar el contenido de esta sección del documento debemos hacer algunas aclaraciones previas.

Estableceremos en estas páginas la diferencia que venimos subrayando entre Libro Indígena y Libro Escrito Europeo. El primero, es el conjunto de pictografías que recoge el documento desarrolladas en su mayoría por los *tlacuiloque* A y B²² (Batalla 2000a I: 148 y 2002b: 136). El Libro Escrito Europeo es la información aportada por el amanuense en escritura alfabética que recorre gran parte de las páginas del documento en general y de esta sección en particular, donde las pinturas requerían plasmar su explicación²³.

Para la organización del presente capítulo, utilizaremos una terminología concreta. Desde el punto de vista del contenido del documento, el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* es una sección con una temática independiente pero relacionada con el resto de temas que componen el documento. Por este motivo, cuando nos refiramos a la información contenida entre los folios 90 y 125 desde un punto de vista general, apelaremos a ellos como “sección” mientras que, cuando nos centremos en cada uno de los temas que se tratan en estas páginas, emplearemos el término “subsección”. Por este medio, podremos desglosar de forma más clara todo lo que los *tlacuiloque* se encargaron de pintar y lo que el amanuense glosó; facilitando por otro lado su análisis.

La sección del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* es la más compleja del documento, pues el glosador-comentarista añadió un Cuadernillo Intruso al volumen original para poder ampliar la información y completarlo a su gusto; por este motivo, antes de proceder al análisis de la misma, consideramos oportuno un comentario por separado de cada una de sus partes, que nos oriente en un conocimiento más profundo de la misma.

Desde un punto de vista formal, la sección del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* abarca desde el folio 90 hasta el 125 (véase figura 1), incluyendo el Cuadernillo Intruso, aunque no todas ellas se encuentran pintadas, comentadas alfabéticamente o ambas cosas.

Debemos señalar que en este conjunto de imágenes y textos, el glosador-comentarista puso especial atención, de ahí que esta sección sea una de las que más riqueza aportan a nivel de contenido.

²²El *tlacuiloque* destacado por J.J. Batalla (2000a I: 158) como *tlacuilo* C, no será tomado en consideración por no desarrollar su obra en esta sección.

²³Como ya hemos indicado, en sus copias del *Grupo Tudela*, no hay comentarios sobre el *Tonalpohualli*, pues este calendario tan desarrollado en el *Códice Tudela* se transformó en una mera relación de los 20 signos de los días en su primera traslación, el *Libro de Figuras*, que dio origen a los demás, salvo el *Códice Cabezón* que sí reproduce, al “pie de la letra” la totalidad de los textos pero no las imágenes del *Códice Tudela*.

La primera subsección dentro del *Tonalpohualli* es la más cercana en el tiempo a la confección del Libro Indígena y por tanto, la modificación más primitiva del manuscrito original que sólo contenía imágenes pintadas. Sigue la línea del resto del documento con un conjunto de pictografías muy elaboradas y extensas, puesto que los *tlacuiloque* no se limitan a pintar cada uno de los veinte días, como en el caso del *Códice Magliabechiano* (1996) o el *Códice Fiestas* (Batalla 2008c), sino que reproducen todos los signos de cada una de las trecenas, agrupando los días en grupos de trece, plasmándolos en páginas contiguas en bloques de siete y seis signos respectivamente recogiendo el total de los 260 días (véase figura 1). Esta práctica de recoger los distintos elementos es común en otros documentos mánticos como el *Códice Borgia*, el *Cospi* o el *Vaticano B* (Boone 2016: 123); si bien en estas, al tratarse de documentos prehispánicos, su disposición comprende el conjunto de la superficie de todas las páginas, mientras que en el *Códice Tudela*, colonial, parece que se dejó espacio para su comentario alfabético.

Estas trecenas estarán a su vez recogidas de cinco en cinco, diferenciadas por una doble página en blanco; seguidas por el siguiente conjunto de cinco trecenas, encabezados por la página que contiene sus patrones y un árbol direccional. Después de cada folio recogiendo las parejas de deidades que patrocinarán cada conjunto, los *tlacuiloque* dejan un par de páginas libres de imágenes para que, como en el caso de la primera pareja, el glosador complete las explicaciones pertinentes.

No es extraño considerar el *Códice Tudela* (2002) como modelo en muchos aspectos especialmente relativos a la interpretación de los signos calendáricos y adivinatorios que no están glosados en otros documentos como el *Códice Borgia* (1993), o que sólo lo están parcialmente como el *Códice Borbónico*²⁴ (1991). Este hecho nos da una prueba de la importancia del mismo. Por otro lado, el *Tudela* presenta también las particularidades propias de un manuscrito mucho más elaborado que el resto de miembros de su grupo. Sólo en esta sección encontraremos un conjunto de elementos que no están presentes en ninguno de los documentos que conforman el *Grupo Tudela* (véase capítulo 2) así como, obviamente sí lo están, en el conjunto de códices prehispánicos.

²⁴En el *Códice Borgia* (1993) no figuran glosas por tratarse de un documento prehispánico no modificado, mientras que en el *Códice Borbónico* (1991), por su parte hay algunas páginas que sí están glosadas pero siempre parcialmente y en alfabeto latino, lo que no implica que no se trate de un documento prehispánico comentado *a posteriori*.

En primer lugar, como ya hemos señalado, los *tlacuiloque* reproducen todos los signos diarios de cada una de las trecenas. Además de los diferentes días ordenados en una sucesión correcta, a lo largo de todas las trecenas se incluyen en relación con cada uno de los días sus respectivos protectores nocturnos y, en el caso de la primera trecena, encontramos además los trece voladores. Es interesante reparar en el hecho de que en el *Códice Tudela* (2002) sólo se recojan estos animales en la primera trecena de la primera dirección, lo que se debería con toda probabilidad a un intento de representar una sola vez algo que es exportable a todas las trecenas²⁵. Del mismo modo, veremos que los nombres de las deidades y los signos diarios corren la misma suerte, siendo glosados, como veremos, en unos pocos folios, probablemente con la intención de no redundar en algo ya señalado. De este modo, aunque podamos observar los signos reproducidos en el conjunto de 260 días las glosas sólo figurarán en las cinco primeras trecenas del *Tonalpohualli* (*Códice Tudela* 2002: 98v-103r), completando así únicamente las páginas de la primera dirección.

Hasta este punto, el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* no se diferencia de otros códigos como el *Borbónico* (1991), el *Tonalamatl de Aubin* (1981), el *Códice Telleriano-Remensis* (1995) o el *Códice Vaticano A* (1996); no obstante, la importancia del *Códice del Museo de América* (2002) es que en él se contiene un Libro Escrito Europeo que lo comenta ampliamente junto con la dirección del universo a la que se asocia cada grupo de cinco trecenas.

Por otro lado, como rasgo significativo en favor del glosador-comentarista, debemos señalar que, si bien los códigos aztecas siempre presentan una combinación numeral-signo (Boone 2016: 83), en el caso del *Tudela* esta correlación no existe, del mismo modo que en algunos documentos prehispánicos, como el *Borgia*, *Cospi*, etc. En este manuscrito lo que encontramos son los signos en sí mismos, pero ni rastro de numerales que pudieran orientar a un profano en la materia a seguir la secuencia. Este hecho, aunque pueda parecer irrelevante no lo es si atendemos a las glosas, donde sí observamos la presencia de numerales arábigos incluidos por el amanuense, lo que nos permite pensar que conocía esa parte signo-numérica del sistema, aunque se viera

²⁵Teniendo en cuenta que el número de voladores es siempre un total de trece, igual que el número de días por trecena, significa que siempre coincidiría la misma especie de volador en relación con la misma posición en la trecena. En este sentido, podría no tener un significado práctico reproducir todas las imágenes, pues cualquiera que conociera el sistema sabría colocar los voladores con el día correspondiente. De hecho, en el *Códice Borgia* (1993: 71), aparecen las 13 volátiles en una sola lámina y fuera del ámbito del *Tonalpohualli*.

condicionado porque los *tlacuiloque* no lo recogieron, probablemente por conocer perfectamente el sistema y no necesitar la referencia que un europeo lego en la materia sí requeriría.

Desde un punto de vista formal, el *Códice Tudela* presenta rasgos comunes con otros documentos, a la vez que difiere de ellos en algunos detalles que veremos a continuación, pero el mérito más relevante que podemos otorgar a los pintores de este manuscrito es la intención y el deseo de establecer una conexión entre lo aparente y el significado que escondía detrás.

La última página del libro también presenta algunas informaciones novedosas que han dado paso a la interpretación de otros documentos. Nos referimos al folio 125r en el que encontramos el llamado *Venado de nuestra existencia* (Figura 14). A través precisamente de la intitulación aportada por el glosador del *Tudela*, [to]nacayo matzatl, se ha dado una interpretación de qué significa o qué función podía tener. En principio, hasta entonces, parecía un elemento con funciones augurales por la vinculación de un símbolo calendárico diferente a cada una de las partes de la piel de venado. Sí es cierto que una vez más, las glosas y textos de esta parte del documento, que no han sido analizados con el necesario detenimiento, han sido empleados para completar la interpretación de las imágenes gemelas que se encuentran en otros códices (*Códice Borgia* 1993: 53; *Vaticano A* 1993: 54; *Vaticano B* 1992: 48v) por parte de autores como F. Anders y M. Jansen (1994 y 1996) con Luis Reyes (1993) o J.J. Batalla (2008b)²⁶.

La parte pictórica del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, ocupa según su paginación los últimos folios, desde el 97 hasta el 125, aunque éste último será explicado de forma independiente por sus particularidades²⁷.

Por último, otra de las características más relevantes que hallaremos en esta parte del documento es la relativa a los árboles direccionales (fols. 97r, 104r, 111r, 118r). Por un lado, será un ejemplo más de los aspectos augurales y cosmológicos de la religión mexica pero por otro, plantea una vez más la peculiaridad de encontrarse glosado. En este sentido, ha servido a autores como F. Anders, M. Jansen y L. Reyes

²⁶En los códices prehispánicos como el *Códice Borgia*, *Códice Vaticano B* o el *Códice Trocortesiano* la imagen es la de la piel de un venado, mientras que en el *Códice Vaticano A* se representa un hombre. Por ello, la presencia de la piel de venado en el *Códice Tudela* lo sitúa más próximo al estilo indígena que al colonial.

²⁷Como demostraron algunos investigadores que nos precedieron (Batalla 2000a I: 173) el *Códice Tudela* perdió algunas páginas y la disposición de los folios que conservamos fue alterada en repetidas ocasiones por lo que la numeración en la que reparamos es la más tardía.

(1993: 276) para hacer estudios como el del *Códice Borgia* (1993) en el que se interpretan estas pinturas a raíz de las glosas del *Tudela*.

Como veremos más adelante, a pesar de que es un aporte importante de cara a la interpretación de determinados aspectos no glosados en otras obras, no podemos obviar, y de ahí que sea uno de los objetivos finales de nuestro trabajo, que el glosador-comentarista contó en sus textos lo que consideró oportuno y el hecho de que no haya sido cuestionado es relevante, pues es obvio que cualquier escrito, y más uno relativo a la religión indígena redactado por un europeo del siglo XVI, es *a priori* intencionado.

Cada una de estas subsecciones temáticas será estudiada de forma independiente, destacando especialmente el contenido religioso de las mismas, pero no siendo éste el único tema de trascendencia a tratar.

3.1. Fuentes consultadas

A pesar de que algunas de las fuentes que reseñaremos aquí ya han sido presentadas en páginas anteriores, consideramos oportuno referenciar de nuevo las que se emplearán concretamente en este capítulo, precisamente por la trascendencia que en nuestra opinión presentan para poder desentrañar lo que conservamos en el Libro Indígena del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*. Así, dado que vamos a analizar el Libro Indígena, lo relacionaremos con el resto de fuentes que se ocupan de lo relativo a este tema, arrancando nuestra exposición con las consideradas prehispánicas, a continuación con las fuentes coloniales y manejando sólo en algunas ocasiones las propias del *Grupo Borgia* (códices *Borgia*, *Vaticano B*, *Cospi*, *Fejérvàry-Mayer*, *Vaticano A*, *Laud* y *Porfirio Díaz o Tututepetongo*)²⁸.

La primera de las fuentes que presentaremos para cada uno de los signos que nos ocupan es el llamado *Códice Borbónico* (Figura 15), un documento considerado de época prehispánica o con una escasa influencia colonial (Batalla 1994) que se compone de un conjunto de láminas unidas en formato de biombo con una extensión de 14 metros. Su *Tonalpohualli* consta actualmente de 18 láminas, pues ha perdido las dos primeras, dato que conocemos porque las imágenes que se conservan en estas “hojas” son las propias de una cuenta calendárica de las 20 trecenas del *Tonalpohualli*

²⁸Las imágenes contenidas en este grupo serán tratadas en relación con los distintos aspectos del calendario, a excepción de cuando nos refiramos a los signos de los días por el gran número de referencias que encontramos en los mismos y la diversidad de manos que observamos, tan grande que no ha sido factible su diferenciación.

y, en efecto, se inaugura la obra por la tercera trecena, no conservándose las dos que lo inician. En este sentido, el documento se compone de una imagen en un gran cuadro localizado a un lado de la lámina, rodeado de dos filas de cuadrículas en vertical y dos en horizontal donde se ubican de izquierda a derecha y de abajo a arriba los 13 signos diarios de las trecenas, los señores de la noche, las aves agoreras y los llamados “señores de los días” siendo, junto con el *Tonalamatl de Aubin* (1981) (Figura 16), una de las pocas fuentes que compendia este último conjunto de númenes. En este sentido, el *Códice Borbónico* establece una relación parecida a la que encontramos en el *Tudela* entre los signos de los días propiamente dichos y los dioses (véase figura 1), que además abriendo sus brazos, parecen protegerlos. Algo que debemos reseñar también es que en este documento, de un modo similar al del *Códice Tudela*, encontramos sólo representada la cabeza y la parte superior del cuello de los númenes, mientras que en la segunda fila de cuadrículas observamos cómo los señores del día sí son representados de cuerpo entero y concretamente, en relación con las aves agoreras, grupo de animales que se presenta común con el manuscrito que nos ocupa.

Con todos estos paralelismos establecidos, el *Códice Borbónico* (1991) es uno de los primeros recursos de obligatoria consulta para el estudio de los rasgos más relevantes de los signos de los días, los señores de la noche y los volátiles.

En segundo lugar, debemos destacar el manuscrito atribuido a fray Bernardino de Sahagún como origen primigenio de su *Historia de la Conquista de la Nueva España*, conocido como *Códices Matritenses*²⁹ y en el que se realiza una recopilación de todos los signos del *Tonalpohualli* organizados en trecenas. A pesar de que, como decimos, se trata de un manuscrito atribuido a Sahagún y que presenta una información relevante para el epígrafe que nos ocupa, debemos destacar algunos rasgos que nos hacen situar este documento lejos de la fiabilidad que parece no dudarse en el resto de casos (Figura 17). El primer motivo que nos lleva a dudar, por lo menos, de los *tlacuiloque* que se encargaron de la confección de sus pinturas, es el hecho de que exista un desorden importante en la presentación de los mismos, añadiendo en torno a los signos diarios, cuadrados, rasgo diferenciador de los años (Batalla 1995b: 630 y

²⁹Estos documentos se conservan en la Real Academia de la Historia de Madrid y La Biblioteca del Palacio Real de Madrid. De estos manuscritos, considerados la versión primigenia de la obra de Sahagún, la parte relativa a las pinturas que conservan para ilustrar la información ha sido denominada por la historiografía “*Primeros Memoriales*”. Estos materiales serán empleados en algunas ocasiones para la consideración de diversas ideas.

2008a: 53). Como vemos, este es el primer aspecto que debemos reseñar como “extraño” a la tradición que encontramos en el resto de fuentes, pero no será el único.

Además de esta extraña presentación de los signos de los días, vemos el hecho de que el autor de esta obra fija el primer día de la primera trecena en el signo 1 perro, algo que no ubicamos en otras fuentes, ni siquiera en las que “bebieron” de él de forma directa o indirecta, como el *Códice Florentino* o *La Historia General de la Conquista de la Nueva España*, que ya hemos mencionado. Finalmente, como última referencia a las anomalías de esta obra, encontramos que en uno de los folios pertenecientes al *Tonalpohualli* se produce una alteración del orden de los signos ubicando la trecena encabezada por 1 *Zopilote* con el signo 2 *Casa* en lugar de 2 *Movimiento*, esta sustitución nos hace ver un error relevante.

A continuación, reseñaremos los rasgos más importantes del *Códice Florentino*, obra también atribuida a Sahagún y que se mantiene que dio lugar a la ya mencionada *Historia General*. En este caso, se presenta una disposición, esta vez sí, correcta de los signos de los días, iniciando las treceñas como el resto de documentos por el signo 1 *Cipactli*. Además de este cambio con respecto a su supuesta primera versión que veíamos anteriormente, encontramos que los signos no presentan cuadro alguno indicativo de año, sino que están implantados en varios folios diferentes.

Por un lado, en el folio 79v (1979 I, L. IV Ap.; Figura 18) en forma de tabla encontramos los signos asociados a los numerales en las posiciones que ocupan en cada trecena y por otro, en los folios 82r y v (1979 I, L. IV, Ap.; Figura 19), ya dispuestos en filas horizontales con el signo sobre el numeral que le corresponde, organizados según el orden correcto de las veinte treceñas.

Es reseñable además, que en el ámbito de este documento se observan importantes cambios en el conjunto de los signos y aunque, en su mayoría presentan los rasgos más significativos, debemos señalar que algunos muestran también un deterioro en la calidad de las pinturas, producido bien por un cambio de mano, bien por la desidia del *tlacuilo* que, de tanto pintar siempre las mismas imágenes, acabó por reducir los detalles.

Otro de los manuscritos con los que estableceremos una comparación será el *Códice Telleriano Remensis* (Figura 20) un documento propiamente colonial que reproduce, en una de sus secciones, con lujo de detalles e imágenes de una importante calidad, el conjunto de los signos de los días del *Tonalpohualli*, así como una

recopilación de los señores de la noche y una imagen central en las páginas que ocupan esta sección del documento.

En este sentido, podríamos afirmar que el *Telleriano Remensis* (1995) recoge una disposición parecida a los códices considerados de tradición prehispánica (Batalla 1995b: 630), aunque se trate de un documento puramente colonial. Lo que nos resulta relevante para esta parte de nuestro estudio son precisamente los signos que relaciona y cómo los reproduce, así como los textos que emplearemos a la hora de referirnos a los augurios que contienen los documentos y que el autor de este manuscrito asoció a algunos de los signos y dioses que reprodujeron los *tlacuiloque* del mismo.

En cuanto al *Códice Magliabechiano* (Figura 21), una obra cuya genealogía del Libro Indígena se corresponde con la del *Tudela* como ya hemos visto, es importante destacar que es la única línea de contenido que presenta alguna relación con el manuscrito que nos ocupa pues, como ya hemos reseñado, el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* y el del *Códice Magliabechiano* son independientes entre sí (Batalla 2000a I: 354). Otro punto significativo que debemos mencionar antes de proceder a la comparativa es que en este documento no conservamos una sección propiamente dicha del *Tonalpohualli*, sino que lo que observamos en el *Magliabechiano* es la recopilación del conjunto de veinte signos de los días que funcionan por rotación en los *Tonalpohualli* que sí se presentan completos. Así, hemos querido traer aquí este manuscrito no sólo por la riqueza de sus imágenes, que es muy importante, sino por tratarse de una obra que presenta un parentesco directo con la que nos ocupa y en la que se puede observar, entre otras cosas, una simplificación de su contenido, reduciendo como decimos el total de 260 días que sí contiene el *Tudela*, a una lista de 20 signos y obviando el resto de elementos que sí conservamos en el original del grupo, como los señores de la noche, los árboles direccionales, los patrones de las trecenas o los volátiles, tanto en el Libro Indígena como en su correspondiente Libro Escrito Europeo.

Por último, haremos a lo largo del siguiente epígrafe referencias a multitud de piezas de lapidaria en las que conservamos fechas calendáricas propias del *Tonalpohualli*. Estos objetos pétreos nos servirán de guía por tratarse en todos los casos de elementos prehispánicos, entre los que destacará evidentemente la llamada *Piedra del Sol* (Figura 22). A través de estas imágenes observaremos las variaciones en estilo y simbología que se daban en tiempos prehispánicos y las relaciones entre determinadas fechas y acontecimientos, figuras importantes o dioses en particular.

Además, apreciaremos algunos de los rasgos más importantes de los signos calendáricos que se perdieron en época colonial o que persisten en según qué manuscritos, reseñando con mayor atención los que muestran una similitud o una presencia en las imágenes del Libro Indígena del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*³⁰.

3.2. Los signos de los días

Para el conjunto del *Tonalpohualli* los indígenas del Centro de México contaban con un conjunto de veinte nombres de los días (Sahagún 1990 I, L. IV, Ap. I: 302), elementos que recogen las fuentes desde el punto de vista pictórico y a través del testimonio escrito de los cronistas. Lo que es interesante destacar es el hecho de que en casi todas las fuentes consultadas coinciden las informaciones, aunque con algunas diferencias en el orden o la disposición de las cuentas, como podremos apreciar cuando nos acerquemos a las distintas versiones de la obra de fray Bernardino de Sahagún (*Primeros Memoriales* y *Códice Florentino*). Existen importantes excepciones que veremos más adelante, como es el caso de F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48r), aunque lo extraño de algunos de los signos que recoge se debe con toda probabilidad a errores de transcripción y a la propia ignorancia del autor.

Respecto a los días en cuestión, en primer lugar debemos definir qué son exactamente y a qué nos estamos refiriendo con el término “signos de los días”.

Una interesante definición de en qué consistían estos elementos la encontramos en el propio *Códice Tudela* (2002: 98v):

“esta es la quenta q(ue) los yndios desta tierra tenian en los dias e semanas que ansi como nosotros dezimos lunes martes contavan ellos un cipactli dos vientos tres casas hasta llegar a treze (...)”

De este modo, se trataba de un conjunto de apelativos similares a los que ordenarían las semanas al modo occidental en grupos de siete días. A pesar de este hecho, debemos tener en consideración que se trataría de un cómputo en el que encontraríamos distintas divisiones, en trecenas como veremos más adelante, pero siempre con el mismo orden establecido, como podemos observar en multitud de documentos como los códices *Borbónico* (1991) y *Tonalamatl de Aubin* (1981),

³⁰ El conjunto de estas fuentes serán manejadas en un grupo de tablas que facilitarán de alguna manera la consulta simultánea de los signos, en el caso de que estos se repitan en el mismo documento, recogeremos los más significativos.

Borgia (1993), *Vaticano B* (1992), *Laud* (1994), *Tututepetongo o Porfirio Díaz* (2001), *Fejérváry-Mayer* (1994), *Cospi* (1994), *Vaticano A* (1996), *Telleriano Remensis* (1995), *Magliabechiano* (1996) y *Tudela* (2002).

Como vemos, no es un elemento exclusivo del documento que nos ocupa, ni mucho menos, sino que está presente en la mayor parte de los manuscritos pictóricos que podríamos manejar para el estudio de la religión indígena, tanto coloniales como prehispánicos, así como las fuentes alfabéticas que encontramos y que contienen también información relevante al respecto. Así, en este capítulo, expondremos una descripción de los signos representados en los diferentes soportes que manejamos, partiendo del Libro Indígena del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* y tratando de establecer comparativas con el resto de fuentes consultadas.

Es interesante destacar, como en otras ocasiones, que este conjunto de signos se presentan de forma diferente en según qué fuentes; es decir, en los documentos prehispánicos o próximos a la conquista que manejamos, tales como el *Códice Borgia* (1993), *Códice Vaticano B* (1992), *Códice Fejérváry-Mayer* (1994) o *Códice Cospi* (1994), la cantidad de veces que estos signos se representan es enorme. Por este motivo, los consideraremos desde un punto de vista general, sin reparar en los aspectos particulares de cada una de las representaciones por la enorme variabilidad de los *tlacuiloque* que los confeccionaron.

Por último, en cuanto a los códices, prestaremos especial atención a piezas como el *Códice Magliabechiano* (1996) donde no se conserva un *Tonalpohualli* sino simplemente un conjunto de signos calendáricos, pero su vinculación con el *Códice Tudela* nos permite no sólo observar la información común con fuentes previas, sino lo que de este documento se pudo tomar en copias o derivados posteriores.

La cuenta de estos días, que seguía como decimos un ritmo continuado, incluía en su conjunto elementos de todo tipo, especialmente animales y aspectos de la naturaleza. Además de representaciones pictóricas, encontramos rastros de este conjunto de signos en algunas piezas muy conocidas del arte mexica del centro de México, como el Templo Calendárico de Tlatelolco y la Piedra del Sol, mal llamada Calendario Azteca, empleada como muestra de propaganda del gobierno de Moctezuhma II (Umberger 1996: 99). Debemos señalar, en lo que se refiere a la estatuaria mexica, que las condiciones de conservación no han favorecido la preservación de los pigmentos que debían de cubrir las piezas, motivo por el cual presentan una importante diferencia con los códices, en los que en la mayoría de las

ocasiones sí presentan coloración. Aún así, recogiendo los contornos y los detalles que aún se puedan observar de estas piezas, procuraremos establecer una comparativa con el resto de soportes.

Por último, a medida que desarrollemos cada uno de los signos que nos ocupan, señalaremos su importancia, así como el hecho de que quedaban bajo la protección de un conjunto de deidades (Anders y Jansen 1993: 227): los llamados “patrones de los veinte días” que encontramos representados en documentos como el *Códice Borgia* (1993: 9-13) o el *Vaticano B* (1992: 28-32) y, en caso necesario, haremos referencia a su presencia en otras secciones del documento, como el *Xiuhmolpilli*.

1. *Cipactli/Lagarto* (Figura 23). Se trata del primer signo y se representa solamente la cabeza de un animal, con unas protuberancias en la parte superior de la cabeza, que comparten el colorido con la representación de los cuchillos de pedernal en blanco y rojo. Su aspecto es el de un ser con la mandíbula protuberante, un marcado arco supraorbital, la lengua fuera y unos colmillos puntiagudos asomando de la boca y varía en muy escasos detalles en el conjunto del *Códice Tudela*, como en el folio 109v, donde figura sin la ceja, el 113r donde ésta es doble y en la 114v, que presenta una similitud mayor con los dos ejemplos anteriores que con el resto de los presentes en el documento.

Es significativo señalar que en el caso del *Códice Tudela* encontramos también una reproducción de los signos diarios asociados a las diferentes partes del llamado “*Venado de Nuestra Existencia*” conservado en el folio 125r (véase figura 14). Este signo es además, el único que se representa dos veces en esta subsección, como inicio de la misma y en último lugar, indicando sin duda lo cíclico de esta cuenta. La apariencia de estos dos Cipactli es muy similar, presentando el conjunto de rasgos que incluirían el arco supraorbital marcado, los labios manchados de rojo y la lengua fuera.

Este signo como decimos, se conserva normalmente representado como la cabeza de un animal cuya representación varía desde la sola mandíbula superior (Batalla 2008b: 338) a la cabeza o el cuerpo completo. Es interesante también, destacar la idea de que, primero en la distribución de los días, representaría además la criatura originaria que fue dividida en el principio, cuando el universo fue creado por los dioses (Garibay 1979: 25).

“(…) Y luego criaron los cielos, allende del tercero, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra (…)”

Esa gran serpiente, sería la materia terrestre, el origen del mundo y por tanto el principio del tiempo. Aunque el mito la mencione como un ser de gran tamaño, lo cierto es que B. de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. I: 1v) también habla de ella como un “*pez que vive en el mar*”.

Este signo sería por tanto un elemento primigenio, un ser originario del principio de los tiempos que los dioses habían creado para que diera lugar a la tierra, por lo que es de suponerle gran importancia, teniendo en cuenta el carácter agrícola de la cultura que nos ocupa. Por este motivo, no es de extrañar que algunas fuentes etnohistóricas como J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VI: 317) lo hayan destacado como razón suficiente para que encabezara el calendario, escribiéndolo incluso como “*Ce icpac thatli*” que J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VI: 317) traduce como “*el superior al sol*” y que ha sido interpretado por A. Díaz (2011: 394) como “*el padre superior a todos*”. De cualquier manera, parece que de una u otra forma el inicio del calendario se da con un signo considerado primigenio, es decir, el que dio oportunidad para el principio del mundo inaugura esta cuenta.

En resumen, como rasgos más característicos de la figura de *Cipactli* podemos encontrar que normalmente viene recogida únicamente la cabeza cuando se trata del signo calendárico diario. En ella se aprecian como elementos más relevantes la coraza de púas o escamas alrededor del cráneo, la boca abierta con la lengua bífida, los ojos con una marcada ceja, y en un gran número de ocasiones, no así en el *Códice Tudela*, la cuchilla de pedernal coronando el hocico.

2. *Ehecatl/ Viento* (Figura 24). Se aprecia este signo representado como una cabeza humana con un tocado de color negro con tres protuberancias amarillas bajo el cual se observa una banda cuyo color varía entre el rojo y el blanco.

Además, en el rostro, la mandíbula presenta dos protuberancias de color rojo entre las cuales se distingue una tercera. Este elemento recuerda al pico de un ave cuya lengua asoma y que se asocia normalmente con la advocación de Quetzalcoatl-Ehecatl siendo uno de sus rasgos más característicos (Alcina 1988: 225); destacaremos también la orejera blanca que cuelga de la única oreja que

vemos, puesto que la figura está dibujada de perfil. Las variaciones en la representación de este signo destacan sensiblemente en los folios 113r y 114v del *Códice Tudela* deformando sensiblemente elementos como el tocado o la boca, así como la forma de la cabeza del dios, siendo esta más achatada. Por otro lado, la orejera como rasgo particular, varía no sólo en los folios ya mencionados (113r y 114v) sino en el 119v, correspondiéndose con la que como veremos, se suele asociar al signo Mono. Así mismo, en la subsección dedicada al Venado de Nuestra Existencia (*Códice Tudela* 2002: 125r), se observa el signo con algunas divergencias respecto al resto de páginas: la protuberancia superior del pico más marcada, la orejera con tonos verdes y el apéndice nasal más ancho.

Como se puede apreciar en la figura 24, este signo presenta un conjunto de rasgos entre los que destacarían excepcionalmente la máscara de pico de pato dentada, la orejera y el tocado con bandas anudadas, aunque el único elemento presente en todos los casos es la máscara de dios Ehecatl-Quetzalcoatl.

3. Calli/Casa (Figura 25). El signo en cuestión es representado en el Libro Indígena del *Tudela* como una estructura cuadrangular de color grisáceo con la cara derecha abierta. Es uno de los signos con una variación más marcada en los folios que corren a cargo del *tlacuilo* A (fols. 113-114), en donde encontramos una construcción invertida en la que la cornisa de la parte superior se localiza en la parte inferior del edificio. En el Venado de Nuestra Existencia, lo localizamos con una apariencia diferente, mostrando la imagen invertida, con una barra vertical que bloquearía la entrada del lugar.

En el caso de este signo, en relación con la cuenta de los años, en el *Xiuhmolpilli* del *Códice Tudela* (2002: 78r- 83v), se aprecia una construcción pintada al estilo indígena (véase figura 8), más cuidada que las que pudiéramos apreciar en el *Tonalpohualli*, quizá por tratarse de un número menor de representaciones, ser otra sección o deberse a una mano diferente, como señala J.J. Batalla (2000a I: 158).

Como se puede apreciar en los ejemplos recogidos en la figura 25, la representación del signo casa en el *Tudela* se asemeja, aunque de forma más tosca y menos detallada, a las características construcciones que se aprecian en el resto de casos.

4. Cuetzpallin/Lagartija (Figura 26). Es un animal representado de cuerpo entero, como en el caso del *Códice Tudela* en donde presenta las variaciones más significativas siempre en los folios 113v y 114v. En el Venado de Nuestra Existencia (*Códice Tudela* 2002: 125r) encontramos este signo representado con las patas delanteras extendidas y el resto del cuerpo reposando sobre los cuartos traseros. Debemos señalar además, que una de las peculiaridades de este animal, su larga cola, no fue reflejada en esta parte del documento.

Como vemos en la figura 26, en el caso de este signo, el rasgo característico más importante es que la figura se muestra de cuerpo entero, con importantes variaciones en el seno de los documentos.

5. Coatl/Serpiente (Figura 27). Se trata de un animal de color amarillento. Presenta pocas variaciones, limitadas a la curvatura del cuerpo y al color de la lengua. La disposición de los crótalos del final de la cola también nos muestran variaciones en los folios 113v y 115r, resaltando con mayor realismo los rasgos del animal. En el Venado de Nuestra Existencia encontramos este animal representado en color amarillo, con la lengua roja, perspectiva aérea y los crótalos marcados y en color verde, para distinguirlos del resto del cuerpo.

En los diversos ejemplos recogidos en la figura 27, el signo Serpiente presenta como rasgo común la representación de un ofidio, con la cola terminada en crótalos.

6. Miquiztli/Muerte (Figura 28). Se trata de un calavera en el *Códice Tudela*. Presenta manchas amarillas y un arco supraorbital marcado. Las variaciones más importantes se encuentran de nuevo en los folios 113v y 115r. En el caso del Venado de Nuestra Existencia, la aparición de este día queda recogida como un cráneo humano con una nariz mayor de la que apreciamos en el resto de páginas y una mandíbula más cuadrada en la que se ven los dientes de forma menos protuberante que en el resto de páginas del documento.

Como podemos apreciar (véase figura 28), los rasgos generales de este signo se limitan a la presencia de un cráneo descarnado que en las fuentes con las imágenes más elaboradas suele presentar rasgos propios de Mictlantecuhtli, dios de los muertos, como el ojo y la ceja marcada (Batalla 2008b: 339).

7. Mazatl/Venado (Figura 29). En el *Códice Tudela* la imagen es una cabeza de animal color marrón, con tres astas en la parte superior. Las variaciones son escasas, aunque destaca una pupila redondeada en el ojo, la profundidad que se le da a la mandíbula del animal y la representación de los cuernos en los folios 113v y 115r. En el Venado de Nuestra Existencia se representa con mayor detalle que en el resto del documento. La disposición de las pintas del pelaje es uniforme, en el ojo se plasma la pupila e incluso tiene una mancha blanca en el cuello para una mayor fidelidad.

El rasgo más relevante que podemos destacar de este signo (véase figura 29) es que se representa con la cabeza de un animal con una cornamenta de pequeño tamaño, en la que destacan diversas puntas.

8. Tochtli/Conejo (Figura 30). La imagen de este signo en el *Códice Tudela* no presenta variaciones significativas más allá de algunos detalles como la presencia de la pupila en algunas de las ocasiones o la modificación que le practicó el amanuense en la forma del ojo en el folio 99r.

Es precisamente en los folios que suelen presentar un estilo artístico de menor calidad, 113v- 115r, donde se pueden localizar cabezas de conejo a las que, gracias al diseño del pelaje o a lo afilado del morro, se establece un mayor parecido con este tipo de roedor. Es significativa la figura de este animal porque aparece en otras partes del manuscrito, como signo, junto a sus compañeros en El Venado de Nuestra Existencia y como portador de los años en el *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 78r-83v: véase figura 8). En la primera ocasión, los rasgos no se diferencian apenas con los que se pueden encontrar en el resto del *Tonalpohualli*. En la sección de los años, por otro lado, encontramos como rasgo las grandes orejas.

Este signo suele ser representado como la cabeza del animal, con el cuerpo entero en los signos anuales (véase figura 30) de los *Primeros Memoriales* como excepción y frecuentemente es identificable por dos dientes picudos asomando de la boca.

9. Atl/Agua (Figura 31). Muestra un elemento cuadrangular en la parte inferior, de color amarillento, del que brota algo azulado simulando tres regueros de agua coronados por tres círculos de color amarillo-marrón, que son caracolillos de forma redondeada. Las alteraciones, una vez más observadas en los folios 113v y

115r, muestran en el primer caso sólo dos elementos coronando dos de las tres puntas, siendo una de ellas un caracol alargado. En el caso del folio 115r las lenguas de agua se diferencian por mostrar líneas onduladas frente a la rectitud del resto. Por su parte, en el Venado de Nuestra Existencia presenta los detalles reducidos al mínimo, destacando las cuentas con las que acaban los regueros de agua y omitiendo cualquier detalle a nivel del conducto en el que se conserva.

Como podemos observar (véase figura 31), en general este signo se ve representado normalmente por una canalización de la que frecuentemente brotan lenguas de agua coronadas por caracolillos.

10. Itzcuintli/Perro (Figura 32). Es la cabeza de un animal blanco con manchas negras y la lengua fuera en todas las ocasiones excepto en dos folios, 113v y 115v, en donde la lengua es sustituida por los colmillos que no están presentes en el resto de imágenes. En estos mismos folios se aprecia también que no se deforma el ojo, sino que se plasma un ojo redondo rodeado de una mancha negra alargada. En el caso del signo del Venado de Nuestra Existencia (*Códice Tudela* 2002: 125r) presenta muchas similitudes con el resto de las imágenes conservadas en el *Códice Tudela* y los detalles se reducen a los rasgos más importantes, como las manchas negras sobre el pelaje blanco.

Lo más reseñable de este signo (véase figura 32) es que se trata de un animal representado por la cabeza, con una banda de color negro en el ojo y diversas manchas negras, en el resto del pelaje, salvo en los *Primeros Memoriales* de Sahagún.

11. Ozomatli/Mono (Figura 33). Muestra una cabeza con la piel rojiza y la cabellera verdosa y una orejera de color blanco con muchas variaciones a lo largo del documento, independientemente de la mano que los pinte. En el caso del Venado de Nuestra Existencia, el signo presenta mayores similitudes con las imágenes contenidas entre los folios 112v y 120v, especialmente por la orejera de forma ovalada.

Como vemos en la figura 33, sus rasgos más característicos son un pelaje alborotado y una orejera con forma ovalada. Estos rasgos, están presentes en la mayoría de los ejemplos conservados, siendo de nuevo los *Primeros Memoriales* el documento en el que más se ha perdido la claridad del signo.

12. Malinalli/Hierba/Torcedura (Figura 34). Este signo es muy interesante, pues en su parte inferior presenta mucha similitud con el día *Miquiztli* aunque del cráneo descarnado brotan lo que parecen ramificaciones vegetales de color verde coronadas por puntas de color amarillo. Es destacable también este hecho por las variaciones que se dan en la tipología de mandíbulas que observamos en el mismo, ya que por un lado, encontramos ejemplos de calaveras humanas, con algunas variaciones, con hierbas brotando de ellas acabando con borlas de color amarillento (99r, 100v, 102v, 105v, 107, 109r, 117r, 122r, 123r) y por otro, el diseño de la quijada de un animal, presente entre los folios 112v y 115v. La imagen de El Venado de Nuestra Existencia, presenta rasgos muy similares a los folios 112v a 115v, en donde se reflejaba un apéndice nasal más prominente.

A pesar de que este signo (véase figura 34) ha sido siempre representado en relación con una hierba, tal y como veremos recoge el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*, es innegable que se dan determinados rasgos como la mandíbula descarnada de la que brota, el ojo y el marcado arco supraorbital o ceja, propias del dios Mictlantecuhltli. Esta relación ha sido no obstante manifestada de forma diferente en función del documento al que nos acerquemos, siendo muy patente en el *Tudela* o el *Telleriano Remensis* y prácticamente inexistente en otros documentos coloniales como el *Códice Florentino* o habiendo desaparecido tal relación, como parecen dejar patente los *Primeros Memoriales*.

13. Acatl/Caña (Figura 35). Se representa este signo con una estructura de color verdoso que brota de un recipiente cuadrangular de color amarillento con dos hojas a izquierda y derecha y un elemento tubular que asoma en la parte superior. La figura en su parte central presenta elementos de color blanquecino a excepción del folio 106r, donde vemos la parte inferior coloreada de rojo. Especialmente en los folios 112v-115v, el diseño cambia aportando algunos elementos diferentes, como una mayor curvatura en las hojas de la caña, pero sobre todo, el recipiente carece de una línea horizontal en la parte superior del mismo que lo separaría de la caña. De este modo, en estos tres dibujos, la caña y su recipiente se representan como uno solo, sin solución de continuidad. En el Venado de Nuestra Existencia se observa este signo con muchas similitudes en forma y proporción con las que se conservan en las páginas del *Tonalpohualli* de este mismo documento. La única

divergencia que podemos observar es que las formas son más sencillas y los detalles inexistentes.

En cuanto a los signos conservados en el *Xiuhmolpilli* (véase figura 8), podemos observar una mayor definición de los detalles en el tronco, el recipiente y las hojas de la caña, además de una uniformidad en el modelo.

La imagen de *Caña* (véase figura 35) parece recordar en efecto a un elemento vegetal que en todas las ocasiones presenta un cuerpo central, rodeado por un mayor o menor número de hojas. No obstante, su diseño en los *Primeros Memoriales* resulta difícil de identificar y si no fuera que se encuentra en el contexto calendárico, consideramos que podría dar lugar a otras interpretaciones.

14. Ocelotl/Jaguar (Figura 36). Vemos la cabeza de un animal de color marrón con manchas negras. Presenta a excepción de tres ocasiones, los folios 112v, 114r, 115v, unas marcas blancas alrededor del morro que salen de la comisura de los labios. A pesar de que parecen atribuirse a la misma mano, este signo muestra también una diferencia significativa en los folios 117r y 120v y es la ausencia de manchas en el pelaje del ocelote. Este hecho podría deberse simplemente a un olvido del *tlacuilo*. En el Venado de Nuestra Existencia la característica mancha blanquecina de la boca, no la encontramos en esta ocasión.

Como vemos en la figura 36, este signo se caracteriza por ser la cabeza de un felino, con orejas normalmente puntiagudas y que normalmente presenta un pelaje manchado. Como podemos apreciar en el caso del *Códice Borbónico* (1991: 3-20) hay ejemplos en los que no se plasman las manchas.

15. Cuauhtli/Águila (Figura 37). Destaca por sus colores grises y blancos, con el pico curvo y abierto del que asoma una lengua roja. En los folios 112v a 115v se observa un ave que no presenta mucho parecido con el resto, especialmente a nivel del ojo, muy ovalado en la mayoría de las ocasiones y redondo con una gran pupila en el centro. En la imagen conservada en el Venado de Nuestra Existencia la similitud con el resto de las representaciones es casi exacta. Únicamente presenta como rasgo relevante una diferencia en la forma del ojo, más redondo, pero distinto al que se aprecia en los folios 112v, 114r y 115v.

Podemos observar (véase figura 37) como el rasgo más relevante que lo diferencia es la abundancia de plumas dispuestas en forma de cresta sobre la

cabeza. Su diseño permite relacionarlo con el signo “águila”, a excepción de los *Primeros Memoriales*, donde apreciamos casi el mismo dibujo para representar este día y el que le sigue.

16. Cozcacuauhtli/ Zopilote (Figura 38). Este día presenta en el *Tudela* la cabeza de un ave de pico afilado y amarillo terminado en curva, de color blanco. Su rasgo más significativo es una protuberancia sobre el pico y un elemento rojizo en la parte posterior/superior de la cabeza. Muestra una orejera, del mismo modo que veíamos en el caso del signo Mono. De nuevo encontramos una alteración en los folios 112v a 115v, donde varían. En el Venado de Nuestra Existencia del *Tudela*, el *tlacuilo* representa en los folios 112v, 114r y 115r, pero con una divergencia en el colgante de la orejera que no coincide con el que vemos en el resto de ejemplos del mismo *Tlacuilo*.

Como rasgos generales (véase figura 38), encontramos que se trata de una representación de la cabeza de un ave con las plumas mesadas sobre el cráneo. Otras representaciones aportan además rasgos particulares como una protuberancia sobre el pico y elaboración en los adornos.

17. Ollin/ Movimiento (Figura 39). Consiste en un aspa roja y blanca con un ojo en el centro y dos elementos circulares rojos y blancos a ambos lados del vértice por su cara exterior. En los folios 112v y 114r son especialmente visibles los cambios de mano, pues el ojo central y al igual que la posición de las líneas blancas que recorren los márgenes del signo están invertidas. En el Venado del *Tudela* este día no presenta divergencias significativas.

El signo *Ollin* o Movimiento (véase figura 39) es uno de los más representados, pues encontramos diversos ejemplos en distintos soportes, y podemos determinar que los rasgos más importantes sí están presentes en la mayoría de ellos, siendo especialmente relevantes las aspas cruzadas con un elemento central. No obstante, los dos manuscritos sahumaguntinos están realizados con un diseño un tanto “burdo”, comparados con el resto de documentos.

18. Tecpatl/ Perdernal (Figura 40). Vemos una piedra apuntada tanto en la parte superior como en la inferior, y normalmente blanca y roja, a excepción de tres folios 109v, 113r, 114v, en los que se ve completamente blanca; rodeada por lo

que parece una cinta de color amarillo con las puntas más próximas a la piedra coloreadas de rojo. En el Venado de Nuestra Existencia del *Tudela* (2002: 125r; véase figura 40), la imagen que encontramos en relación con este día no se asemeja al resto de ejemplos del *Tonalpohualli* salvo en la forma y la identificación de un pedernal. El detalle que refleja en esta página el *Tlacuilo* se señala en el canto de la piedra, donde se aprecian los “dientes” del cuchillo. Respecto a la sección de los años (véase figura 8), la imagen no cambia y se representa como una cuchilla de pedernal sin ningún detalle externo.

Como podemos observar (véase figura 40), la figura de este signo recorre una gran cantidad de variaciones, desde el simple cuchillo de pedernal que observamos en los documentos atribuidos a Sahagún o el *Tudela*, en el que apenas vemos elementos relevantes. Por el contrario, el *Códice Magliabechiano* presenta el rostro de Mictlantecuhtli y su “mango” está enfundado en papel o tela.

19. *Quiahuitl*/ Lluvia (Figura 41). Se representa como la máscara de Tlalloc (*Códice Tudela* 2002: 99v, 106v, 116r) y sobre todo muestra una gran diferencia en el diseño del ojo, en los folios 113r y 114v. Este día, en la subsección del Venado de Nuestra Existencia del *Tudela* presenta una apariencia casi exacta respecto al resto de ejemplos del documento.

Como vemos en la figura 41, se solía reflejar con la característica iconografía de Tlalloc en todos los documentos, excepto los sahuaguntinos, que recogen dos o tres gotas de lluvia. Este hecho supone que en muchas ocasiones encontremos esta imagen como un ser con una protuberancia a modo de trompa en el rostro, unas serpientes en torno a los ojos formando anteojeras, un tocado de papel y unos grandes colmillos asomando del rostro de la deidad.

20. *Xochitl*/ Flor (Figura 42). Es representado como una flor abierta de la que brotan estambres a izquierda y derecha y dos juntos en el centro, menos en los folios 113r y 114v donde se agrupan dos a cada lado de la flor. Finalmente, presenta en la parte inferior una cinta roja y blanca con un círculo central en el medio que representa el nudo. En el caso del Venado la imagen se muestra invertida, con la parte del pistilo hacia abajo y, sobre todo, debemos señalar que los estambres no aparecen en esta ocasión, siendo el rasgo más significativo de este signo.

Como se puede apreciar (véase figura 42), la imagen de este signo se compone en la mayoría de ocasiones del cuerpo de la flor, el cáliz, con uno o dos estambres finalizados en dos círculos asomando en la parte superior. Además, en algunas ocasiones incorpora elementos en su base, que van desde lazos anudados hasta piedras preciosas.

Tras esta presentación individual de los signos de los días del Libro Indígena del *Códice Tudela* y su análisis comparativo con otras fuentes, no podemos más que afirmar que los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* mantuvieron una representación muy similar a la presente en las piezas prehispánicas y coloniales tempranas del centro de México a las que hemos tenido acceso. La mayor diferencia se aprecia en los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino*, que muestran diseños más torpes y aculturados.

3.3. Los señores de la noche o “Las Nueve Deidades”

Esta subsección es uno de los elementos que destacaremos más en nuestro análisis del *Códice Tudela* (Figura 43). Es una parte compleja compuesta por un número de nueve dioses, diferenciados y asociados en este caso con cada uno de los signos calendáricos. No obstante, como el *Códice Tudela* (2002) no es el único manuscrito que los contiene, debemos introducir de nuevo esta agrupación para comprender en toda su amplitud a qué nos estamos refiriendo.

Respecto a las fuentes, partiremos en primer lugar de los diversos códices que los incluyen, destacando entre ellos el propio *Códice Tudela* (2002), el *Borbónico* (1991) y el *Códice Telleriano Remensis* (1995) por un lado, por la coincidencia en la forma de representación, simplemente con la cabeza o la parte superior del cuerpo; y los códices del grupo *Borgia*, concretamente los códices *Cospi* (1994), *Borgia* (1993), *Vaticano B* (1992) y *Fejérvàry–Mayer* (1994). Además debemos señalar que, aunque también podemos ubicarlos en el *Códice Vaticano A* y el *Tonalamatl de Aubin* (1981), la calidad de estos documentos y su similitud con los códices *Telleriano Remensis* (1995) y *Borbónico* (1991) respectivamente, nos invita a emplear las imágenes contenidas en estos últimos, más ricas en detalles.

Por otro lado, dos focos de información que nos resultarán importantes de cara al estudio de esta parte de nuestro documento serán, por un lado, la obra etnohistórica de 1599 de Cristóbal del Castillo (2001) “*Historia de la venida de los mexicanos y*

otros pueblos e historia de la conquista” y la de 1656 de Jacinto de la Serna “*Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*” (1987) en la que los define expresamente como “señores de la noche” y justifica su existencia y el empleo de este término, como veremos; y por otro, el análisis de U. Köhler (2000: 507-522) que, recogiendo las teorías de E. Seler (1900: 18-ss), vuelve a poner sobre la mesa la cuestión de la identidad de estos númenes y efectúa una revisión de la terminología a la que debemos el título de este epígrafe.

Así, nos encontramos con este conjunto de dioses, nueve concretamente, que figuran en algunos códices ya mencionados como el *Borbónico* (1991: 3-20), el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20), el *Telleriano-Remensis* (2001: 8r), el *Cospi* (1994: 1-8), el *Fejérváry-Mayer* (1994: 1-4), el *Vaticano A* (1996: 12v) y el *Vaticano B* (1992: 19-23), el *Borgia* (1993: 14) y el *Tudela* (2002: 98v-124v).

En estas obras, del mismo modo que encontrábamos un conjunto de signos ordenados de forma sistemática a los que ya nos hemos referido como “signos de los días”, hay también asociados un grupo de nueve dioses cuyo orden correlativo se repite en todas las ocasiones. Estas deidades han sido, como decíamos, agrupadas bajo la denominación de “*señores de la noche*”.

En el caso de Cristóbal del Castillo (2001, Cap. LXXII: 173), comete un error al hacer referencia a estas deidades, nombrándolas como “*quecholli*” “sus acompañados, sus divididos” lo que señala U. Köhler (2000: 510). En este caso, el autor (Castillo 2001, Cap. LXXII: 173) se refería a las deidades, mientras que por los diccionarios en lengua náhuatl (GDN 2012), podemos ver que el término *Quecholli* no era aplicado a los dioses, sino a las aves de pluma rica que, en efecto, aparecen en otro apartado del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (2002: 98v) y a quienes nos referiremos como “*los voladores*”. No obstante, observamos aquí la primera mención a este conjunto de deidades, aunque el propio C. del Castillo (2001: 131) reconozca sus posibles errores:

“ (...) Y tambien te ruego a ti, lector, que no te disgustes, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues, si sabes algo más en particular, algo que yo no supe bien, que no asenté [en el libro]. Te ruego encarecidamente que lo asientes, que escribas todo lo que no supe bien, lo que no escribí bien. Corrígelo, asíéntalo bien y rectamente, porque no obtengo enteramente, no me apropio enteramente del conocimiento (...)”.

Respecto a la segunda fuente que apunta a este colectivo, J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 345), es la más evidente por la descripción que da:

“A cada uno de estos días, comenzando desde el primero, según que comenzava la cuenta de ellos desde el primero daban uno de nueve acompañados, los quales decían, que gobernaban la noche, o presidian en ella, sin tener más duración, que desde que se ponía el sol hasta que volvía a salir, y se llamaban señores, o dueños de la noche”.

Como vemos, en estas líneas, describe el término al que nos referimos, no obstante, debemos seguir leyendo la obra para determinar de dónde obtiene esta idea, de la cual nos informa algo más adelante (Serna 1987 Ttdo I, Cap. VIII: 345):

“(…) y a cada uno de los nombres destos nueve añidian este nombre Yohua, que quiere decir noche, y sale de Tlayohua que significa anochecer; y así añidian este nombre Yohua, y llamaban a este: señor o Dueño de noche Xiuhteucyohua, que es lo mismo, que decir, que es Señor de la Noche (...)”.

Con esta afirmación, el autor deja poco lugar a dudas: relaciona en efecto el término “yohua” con estas deidades y lo traduce correctamente como “noche”. No obstante, este término también posee otras acepciones variando su significado por su uso (Köhler 2000: 512). De este modo, y a través de los trabajos de E. Seler (1900: 18 y ss) y F. Karttunen (1983), U. Köhler (2000: 512) asevera:

“(…) Para que se exprese la idea de noche hubiera sido necesario construir la palabra de manera diferente, por ejemplo como lo han hecho Caso (1971:336) y Durand-Forest (1982:103) en sus palabras artificiales e inventadas “yohualteuctin” o “yoaltetecuhtin”, que son simples traducciones tentativas de “Señores de la noche” al nahuatl. De esta manera se sugiere la impresión que han sido palabras originales aztecas, lo que no es el caso (...)”.

Como podemos ver por las afirmaciones de los distintos autores que se han recogido a través de la obra de Köhler, el empleo del término “Señores de la noche”, aunque muy extendido, en opinión de estos autores debe ser superado. A pesar de este hecho, las fuentes más relevantes consultadas siguen manteniendo esta terminología (Anders, Jansen y Reyes 1993: 105; Anders y Jansen 1993: 219; Batalla 2008b: 358) lo que nos lleva a pensar en la extensión de la misma³¹.

³¹ Aunque pudieran resultar convincentes las teorías planteadas en base a la composición de los términos en náhuatl, no podemos dar por inútil la información de C. del Castillo o J. de la Serna puesto que estos errores podrían deberse a una falta de conocimiento en la articulación de la lengua náhuatl y no en un desconocimiento de este aspecto de la religión. De cualquier modo, nuestro objetivo no es tanto cuestionar su papel nocturno como recoger las distintas ideas que se han formulado en relación con estas deidades.

Por otro lado, aunque el número nueve esté muy presente en la cosmología náhuatl, como en el número de inframundos (*Códice Vaticano A* 1996), es interesante destacar que los signos diarios se vinculan con cada uno de estos dioses, siendo representados en las fuentes pictóricas en otras ocasiones además de en el *Códice Tudela* (*Códice Borbónico* 1991: 3-20; *Tonalamatl de Aubin* 1980: 3-20; *Códice Telleriano Remensis* 1995 y *Códice Vaticano A* 1996), estando presentes de forma muy distinta en el resto de fuentes (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 2-4; *Códice Borgia* 1993: 14; *Códice Vaticano B* 1992: 29-32) sin diferenciaciones dentro del mismo periodo diario, lo que podría apoyar la idea de que no se focalizaba su protección en un momento concreto de la noche. En este sentido, debemos por tanto destacar cómo estas deidades, y el conjunto del *Tonalpohualli* tal cual lo conservamos en el *Códice Tudela*, es común entre las fuentes coloniales como el *Telleriano Remensis* o el *Vaticano A*, o en otras próximas a la conquista como el *Códice Borbónico* o el *Tonalamatl de Aubin*, pero no en manuscritos de carácter puramente prehispánico como el *Borgia* o el *Fejérváry-Mayer*³². Podemos decir por tanto que la disposición en los códices coloniales de estas deidades, junto con los signos de los días es más propia de una exposición muy “didáctica” para una nueva cultura que desconocía todo lo relativo al sistema calendárico del *Tonalpohualli*. A pesar de este hecho, observaremos de forma general los documentos describiendo los rasgos comunes más importantes, por la cantidad de variaciones achacables a las diferentes manos que los confeccionaron.

De cualquier modo, relacionándose o no con la nocturnidad, estas nueve deidades figuran en diferentes manuscritos además de las fuentes ya mencionadas. Estos documentos serán los que nos ayudarán a una mejor aproximación para comprender la importancia de estas deidades en el contexto del *Códice Tudela*.

En primer lugar, nos referiremos al *Códice Borbónico* (1991), donde encontramos las figuras de esta serie de nueve númenes distribuidos en las mismas cuadrículas en las que figuran los signos diarios (véase figura 15). Este hecho, establece una evidente relación entre los días y sus númenes aunque la ausencia de textos explicativos nos impide salir de dudas respecto a si, en efecto, eran dioses de la noche o presentaban alguna relación simplemente con los signos. Por otro lado,

³² En estos documentos se encuentran los “*Señores de la Noche*” relacionados únicamente con los nueve primeros signos del *Tonalpohualli* y no dispuestos en relación con las trecenas, aunque podríamos entender que la relación continuaba.

debemos mencionar que la postura en la que localizamos a estos númenes es también reseñable, teniendo en cuenta que se les muestra con las manos abiertas en actitud de recepción o de bendición, y nos da una clara pista de protección. Además, estos dioses sólo se representan, a diferencia de los llamados “*Señores de los días*”, también presentes en estas mismas páginas del códice aunque en cuadrículas independientes, con las cabezas, el nacimiento de los brazos y las extremidades superiores, incluso en las deidades que por razones obvias no tienen rasgos humanos, como Tepeyollotl.

En el *Telleriano Remensis* (1995), del mismo modo que en el caso de los signos de los días, este documento colonial presenta estas deidades (véase figura 20), lo que hace que nos sirva convenientemente para establecer una comparativa con el conjunto de dioses que ubicamos en el *Tudela* y que no recurramos a otros manuscritos muy similares pero de una calidad estilística claramente inferior como el *Códice Vaticano A* (1996). Así, en el *Telleriano* encontramos de nuevo la presencia de estos dioses asociados cada uno de ellos a un signo organizados unos y otros en bloques de treceñas bajo las cuales el glosador se dedicará a señalar algunas referencias a la suerte de los que en fechas con distintas combinaciones pudieran suscitar.

Por otro lado, encontramos un elemento muy relevante en cuanto a la nomenclatura que presentan estas divinidades. El *Telleriano Remensis*, del mismo modo que ocurre en el caso del *Vaticano A*, conserva en sus páginas el nombre de ocho de los nueve dioses que nos ocupan. Esta lista permite identificar a las deidades representadas pero no muestra el nombre de la quinta deidad, puesto que es la que falta en la página en la que encontramos los nombres (*Códice Telleriano Remensis* 1995: 8r y *Vaticano A* 1996: 14v-15r). Sólo se presenta una única salvedad respecto a lo que descubriremos en el *Tudela* y es la presencia de Iztli como el segundo de los dioses de esta secuencia. Aunque, como veremos, es frecuente su pertenencia a este conjunto de dioses, en el *Tudela* ubican en segundo lugar al dios Tlahuizcalpantecuhtli, tanto en el Libro Indígena como en el Libro Escrito Europeo, mientras que en el resto, entre ellos el *Telleriano*, encontraremos la figura del dios cuchillo Iztli. En este sentido, como decimos no es una situación extraña respecto a la mayoría de las fuentes consultadas, lo excepcional en este caso es que el *Códice Vaticano A* y el propio *Telleriano Remensis* coincidan en ello con los códices prehispánicos y no con el *Tudela*, con el que comparten un origen colonial. Esta falta de sintonía nos lleva a valorar una vez más la idea de una tradición diferente.

En el caso del *Códice Cospi* (1994), debemos en primer lugar reflejar la disposición de sus láminas. Se trata de un libro en biombo, del mismo modo que otros manuscritos prehispánicos como el *Borbónico*, el *Borgia* o el *Vaticano B*. En este caso, encontramos el conjunto de signos de los días relacionados con los señores de la noche en las primeras páginas del documento, distribuídas con tantas variaciones en su representación que el sólo estudio de estas páginas derivaría en una tesis doctoral. En este sentido, como describiremos a continuación, se aprecian las deidades representadas únicamente con la cabeza, sin completar el cuerpo entero como en otras fuentes que mencionaremos a continuación. En estos casos, observaremos por tanto una relación con la forma de representación de las fuentes expuestas anteriormente, desde el *Tudela*, hasta las páginas del *Telleriano Remensis*.

A pesar de que hemos mencionado algunas fuentes como el *Códice Borgia* (1993), el *Códice Vaticano B* (1992) y el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994), estos materiales presentan a estas divinidades de cuerpo entero y en actitudes relacionadas con ofrendas y diversos agüeros. Por este motivo, por la distancia en la representación de los dioses, hemos decidido agruparlos en último lugar desarrollando así algunos rasgos comunes o no al *Tudela*.

Para la descripción de algunas deidades³³, tomaremos como referencia la descripción en náhuatl de sus atavíos que se conservan en los *Primeros Memoriales* (Tena 2012); pues en ellas podemos apreciar los rasgos más característicos de la vestimenta y atributos de estas divinidades, lo que nos permite diferenciarlos e identificarlos y lo que nos proporcionaría la opción de cotejar los rasgos que el *Tudela* presenta con los que esta obra atribuye a los distintos númenes.

1. *Xiuhtecuhtli* (Figura 44). En primer lugar, para ubicar convenientemente las características o rasgos más relevantes de la figura de esta deidad, debemos señalar la información escrita en el folio 262v de los *Primeros Memoriales*; especialmente relacionada con la parte superior del cuerpo cuyos rasgos podremos comparar con el objeto de nuestro estudio. En este sentido, lo más representativo es cómo se destaca la presencia de dos cañas en el tocado, la boca manchada de hule, y el rostro amarillo que se denomina *ixcozauhqui*, término que traducido de náhuatl

³³ En los *Primeros Memoriales* no encontramos las descripciones de los atuendos de la totalidad de los númenes, por este motivo, sólo los citaremos en el caso de que tengamos esta referencia.

significaría “*cariamarillo*” (Tena 2012: 153) algo que constituye un rasgo fundamental en su presencia en el *Tudela*:

“(…) *Tiene los labios abultados con hule. Se ciñe la cabeza con una diadema de chalchihuites. Su tocado es de papel, con un penacho de plumas de quetzal. Tiene [dos] flechas en el peinado. A la espalda carga su divisa de xiuhcoatl. Su estola es de papel. En los tobillos lleva cascabeles y sonajas. Lleva sus sandalias. [Su escudo tiene] un mosaico de chalchihuites. Con la mano [derecha] empuña un mirador (…)*” (Tena 2012: 97).

Así (véanse figuras 43 y 44), los códices *Tudela* (2002), *Borbónico* (1991) y *Vaticano B* (1992: 19) presentan tanto las cañas en el tocado como el rostro con marcas rojas y amarillas que destacaba el documento sahaguntino. En el *Códice Telleriano Remensis* (1995), encontramos los rasgos faciales pero no el tocado, a diferencia de en los documentos anteriores. Por su parte, el *Códice Borgia* (1993: 14), muestra el ave de turquesa que también estará presente en el *Códice Fejervary-Mayer* (1994: 1), aunque en este caso, el detalle del pájaro será más preciso.

Como podemos observar a la luz de los distintos documentos, el *Códice Tudela* presenta los detalles más relevantes de la iconografía de esta deidad. Por un lado, es interesante destacar la presencia de la cara amarilla, que como hemos apuntado antes, incluso constituye otro nombre para referirse a la misma deidad. Además, el hecho de que presente las dos cañas en el tocado e incluso un elemento azul que en documentos prehispánicos es un pájaro de turquesa, nos indica como los *tlacuiloque* siguen, aunque con otro diseño en sus figuras, los rasgos más importantes de la iconografía indígena.

2. *Tlahuizcalpantecuhli-Iztli* (Figura 45). Este es el numen que más problemas ocasiona de cara a la comparativa entre las diversas fuentes. En el primer caso, el del *Tudela*, no encontramos al dios nombrado como tal, sino que el autor del Libro Escrito Europeo lo glosa bajo el nombre de *Tlahuizcalpantecuhli*, lo que implica una diferencia por lo menos, de cara a la nomenclatura. Si más allá de eso nos fijamos en la relación iconográfica de ambos dioses, podemos llegar a la conclusión de que el que pintaron los *tlacuiloque* del *Tudela* no era Iztli, con lo cual el amanuense lo define como *Tlahuizcalpantecuhli*.

Si nos atrevemos a hacer esta afirmación no es ni más ni menos que porque la iconografía de *Iztli* presenta unas características tan particulares como inconfundibles: un cuchillo de pedernal con ojos, cejas grandes similares a las de *Mictlantecuhтли* y normalmente una temible mandíbula. *Tlahuizcalpantecuhтли* por su parte, presenta normalmente una figura humana y es considerado el dios identificado con el planeta Venus (Tena 2012: 35).

En el caso del *Códice Tudela Tlahuizcalpantecuhтли*, presenta un rostro humano pintado o de color amarillo, la boca coloreada de rojo y un tocado con plumas rojas y verdes que pierde a partir del folio 106r (véanse figuras 1 y 43), donde aparece con otro compuesto de dos volutas amarillas sobre una franja roja. Desde un punto de vista estético se nos plantea una diferencia con el resto de las deidades y es precisamente que comparte la misma iconografía que el dios que le sucede, *Piltzintecuhтли* (véanse figuras 43 y 46), por lo menos en algunos folios (*Códice Tudela* 2002: 98v-105v) es decir, durante las 5 treceñas de la primera dirección. La única diferencia que presenta respecto a éste es que el segundo porta en la diadema unos círculos y un elemento más en su tocado. A partir del segundo rumbo y hasta el final (fols. 106r-123r) cambian sensiblemente, portando el primero una “corona” con dos volutas en color amarillo, mientras que el dios que le sigue mantiene los rasgos más importantes de su apariencia, lo que le hace perfectamente reconocible y permite diferenciarlo claramente de *Tlahuizcalpantecuhтли* (véase figura 43).

Desde este punto de vista, podríamos formular dos hipótesis partiendo del detalle de que intervinieron por lo menos dos *tlacuiloque* en el documento que nos ocupa (Batalla 2000a I: 148 y 2002a: 135). En este sentido, es interesante destacar que para este autor (Batalla 2000a I: 153 y 2002a: 137), el *tlacuilo* que se encarga de pintar casi todo el *Tonalpohualli* es el *tlacuilo B* pues únicamente los folios se atribuyen al A (fols. 111r-115r y 125r). Aunque esta idea es sostenida por otros rasgos iconográficos, especialmente relacionados con las figuras de los signos de los días (Batalla 2000a I: 152) en los que no vamos a entrar, es un hecho que las variaciones en la figura de este dios, respecto al que le sucede, se producen a partir del folio 106r hasta la última página que los contiene (*Códice Tudela* 2002: 123r).

En el *Códice Borbónico* (1991) sí encontramos el dios cuchillo de pedernal (véase figura 45), que figura pintado de negro y del que se distingue un rostro

con dientes, ojos y un arco supraorbital de color azul que recuerda a Mictlantecuhtli y a los signos diarios de *miquiztli* y *malinalli* del *Tudela*.

En el *Telleriano Remensis* (1995) esta deidad tiene un rostro humano de color marrón con los cabellos igualmente pintados en este color y con un cuchillo de pedernal, a partir del folio 10r, sobre el tocado de papel blanco y negro. Esta figura humana, se corresponde con la imagen recogida en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 2) en el que vemos al dios con forma humana, un tocado de bolas blancas de plumón y el símbolo del pedernal con ojos y boca devorándole un pie.

En el *Códice Cospi* (1994: 1-8; Anders, Jansen y Van Der Loo 1994: 144), la representación de esta deidad se corresponde con dos imágenes, o bien un cuchillo de pedernal con rasgos faciales de Mictlantecuhtli o la imagen de un hombre de cuerpo oscuro con la cabeza en forma de cuchillo de pedernal.

En el *Códice Borgia* (1993: 14) se trata de una “advocación de Tezcatlipoca que presenta el pectoral redondeado o anauatl, el espejo humeante sobre la sien, la pintura facial y la ausencia de uno de sus pies sustituida por humo con el ojo de Mictlantecuhtli que posa dentro del agua” (Batalla 2008b: 360).

En el *Códice Vaticano B* (1992: 19), de entre las fauces de un pedernal gigante asoma la cabeza de la deidad, presentando un cuerpo marrón con rayas negras en el rostro y portando un gran peñacho que cuelga por detrás del gran pedernal con ojos y dentadura.

Como podemos observar, las similitudes y diferencias entre la deidad que nos presenta el *Tudela* y la que encontramos en el resto de documentos es tan marcada que en el manuscrito que nos ocupa recoge una deidad diferente. Así como en el resto encontramos al dios con más o menos referencias al cuchillo de pedernal, en el caso del *Tudela*, se trata de una deidad celeste que presenta rasgos humanos pero que en ningún caso nos ofrece la posibilidad de atribuirle el nombre de *Iztli*, aunque careciéramos de las glosas que nos proporciona el amanuense.

En este sentido, simplemente debemos señalar que ante la falta de otras referencias y la explicación del glosador-comentarista, que como vemos se refiere a *Tlahuizcalpantecuhtli* y no a *Iztli*, las fuentes de las que parten los autores tanto del Libro Indígena como del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* pertenecían a otra tradición o que eran erróneas y se mantiene el equívoco a lo largo de todo el *Tonalpohualli*. Al tratar del Libro Escrito Europeo del *Tudela* nos ocuparemos de ellos de nuevo.

3. Piltzintecuhtli (Figura 46). Este dios es uno de los más complejos de identificar puesto que su presencia se reduce sólo a algunas apariciones en historias sobre el nacimiento del mundo, como padre del dios del maíz Cinteotl (Tena 2012: 155).

Como acabamos de indicar en el *Tudela*, presenta una semejanza muy marcada con el anterior, antes de que éste sustituyera su tocado de plumas rojas y verdes por las volutas amarillas. Esta deidad por tanto, conserva este penacho (véase figura 43) siendo más elaborado en la última de las representaciones (*Códice Tudela* 2002: 124r) donde tiene un mayor número de plumas verdes y dos franjas negras en la mejilla.

En el *Códice Borbónico* (1991) tiene el pelo amarillo con el rostro pintado indistintamente de amarillo y rojo o de rojo y negro, del mismo modo que en el *Telleriano Remensis* (1995). Porta también en ambos documentos como rasgo significativo una gran orejera de piedra preciosa. En el *Cospi* (1994: 1-8) por su parte, sólo apreciamos la pintura facial roja (Anders, Jansen y Van Der Loo 1994: 146).

En los códices siguientes, las semejanzas parecen desvanecerse hasta tratarse de otra deidad. Así, en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 2) es sustituido por Tonatiuh, pintado de amarillo, con un pájaro en la frente, el cabello rubio y un tocado del que brota un pájaro: “*el Sol con pelo amarillo y luciente, el príncipe con ornamentos preciosos y con su diadema de mariposa y jade*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 189); rasgos que comparte con el *Códice Borgia* (1993: 14), donde está pintado de amarillo, y un tocado de color rojo y un pectoral dorado y redondo. En el *Vaticano B* (1992: 20) está de rojo, con una gran orejera, con un tocado de plumas blancas y negras.

Como podemos apreciar, no es el *Códice Tudela* el único en el que se producen alteraciones en el orden o disposición de estas deidades. En el *Telleriano Remensis*, aunque lo glosa como *Piltzintecuhtli*, localizamos al dios del sol, *Tonatiuh*, ocupando la posición que reservan el resto de fuentes para *Piltzintecuhtli*, aunque con similitudes marcadas con respecto al *Borbónico*. A pesar de que pudiera asociarse este hecho con un error o con un cambio de tradición, cosa perfectamente posible, también debemos plantear la hipótesis de un posible cambio debido simplemente a que ambos son dioses solares. Con esto simplemente queremos apuntar a que la variación no es altamente relevante, por

tratarse *Piltzintecuhтли* de un dios relacionado con la agricultura y con el sol. Lo cierto es que, en base a los documentos que hemos repasado, la presencia de un dios solar y agrícola como la que se nos plantea en el *Tudela*, es una constante en el conjunto de las fuentes.

4. *Cinteotl* (Figura 47). La iconografía más reseñable de este dios consiste en el tocado con mazorcas de maíz que lo identifican precisamente con el elemento que patrocina, el más importante en la dieta mesoamericana.

En el *Tudela* figura con todo el rostro pintado de rojo, un tocado con mazorcas de maíz y plumas rojas y dos franjas en la cara, a excepción de su imagen en los folios 113r y 115v, donde no las lleva y en los folios 113v y 115r donde no porta más que una línea negra. Además, en el folio 115r presenta, como excepción, la piel pintada de amarillo. Debemos destacar también que se dan algunas variaciones, especialmente en el tocado, donde en los folios 101v, 112r y v, 113v-115v; 119v-123r, el dios presenta una doble mazorca de maíz, mostrando una vez más la variación en la mano o el estilo encargado de la representación.

En el *Borbónico* (1991), el *Telleriano Remensis* (1995), el *Códice Cospi* (1994: 1-8), el *Códice Fejervary-Mayer* (1994: 3), el *Códice Borgia* (1993: 14) por su parte, la imagen presenta como rasgo más significativo la presencia de un tocado de colores variables según el documento pero con una o dos mazorcas coronando el mismo y una gran orejera, a excepción del *Códice Vaticano B* (1992: 20), donde no encontramos este detalle, que parece ser lo identificativo del numen. Este rasgo, apreciable a simple vista en el caso del *Tudela*, nos muestra una continuación en la representación del conjunto, no dejando dudas de la identidad del dios que se muestra.

5. *Mictlantecuhтли* (Figura 48). Iconográficamente hablando es un numen muy fácil de distinguir por tratarse de un dios representado como un esqueleto. Tiene el cuerpo completamente descarnado dejando ver los huesos y en el rostro muestra una mandíbula y unos ojos localizados bajo unas espesas cejas que los rodean a modo de semicírculo. A menudo presenta también el pelo ensortijado como volutas de humo. Pero en el *Códice Tudela* (2002) se aprecia un rostro sin descarnar con la cara de color marrón y la boca en color rojo, excepto en los folios 109r y 116v donde no hay color alguno. En el plano de su representación estética,

observamos cómo presenta imágenes diferentes (véase figura 1 y 43), pues en la primera ocasión (*Códice Tudela* 2002: 98r), muestra únicamente el rostro, de forma semejante al resto de deidades, pero es asociado con el pelo negro y ensortijado, una bandera blanca en el tocado y un rosetón también blanco, elementos que se relacionan con la estética de esta divinidad (Anders, Jansen y Reyes 1991: 107). Es importante destacar que, a pesar de que en ningún caso es representado en este ámbito con aspecto cadavérico como en el resto de los códices, se dan algunas alteraciones en la representación de los *tlacuiloque*, en especial en materia de color, pintándose la figura en blanco en dos ocasiones (*Códice Tudela* 2002: 109r y 116v).

El rasgo común en el conjunto de documentos es el pelo ensortijado que está presente en el *Borbónico* (1991), el *Códice Telleriano Remensis* (1995) y el *Códice Cospi* (1994: 150; Anders, Jansen y Van Der Loo 1994: 150). Además muestra rasgos cadavéricos en algunos de ellos como el *Códice Borbónico* (1991: 3-20), el *Códice Vaticano B* (1992: 21), el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 3) o el *Códice Borgia* (1993: 14), donde “se caracteriza por el cráneo descarnado con pelo y el cordón que le cuelga del cuello rematado con un adorno compuesto por un cuchillo de pedernal. A ambos lados del mismo hay dos volutas que podrían figurar los pulmones desinflados de un cadáver, con lo cual el cuchillo sustituiría al corazón” (Batalla 2008b: 360).

Es significativo el caso de este dios en el conjunto de documentos pues, como hemos visto, en general se representa con un aspecto esquelético, a excepción de los ejemplos del *Telleriano Remensis*, donde muestra el rostro negro y un gran rosetón de papel.

Ya hemos hecho referencia a cómo el caso del *Códice Tudela* es diferente, ya que en el resto de manuscritos se le ve con aspecto cadavérico, llamando especialmente la atención los ojos y las gruesas cejas que los enmarcan, signos que veremos presentes en otros momentos. En este sentido, el hecho de que se represente al dios en otras páginas del código con los rasgos más comunes y en este caso sólo se aprecien signos como el rosetón de papel, parece apuntar en nuestra opinión a un intento de humanización y homogeneización de las figuras representadas.

6. *Chalchiuhtlicue* (Figura 49). La iconografía de esta diosa presenta según los *Primeros Memoriales* (Tena 2012: 101), una pintura facial amarilla con una marca negra en la mejilla, que en este caso sería un círculo negro, pero que en otros documentos, como en el *Tudela*, son una o dos marcas verticales. Además de esto porta un tocado de plumas de quetzal y papel, un huipil y una falda con dibujos que simbolizan el agua que patrocina.

En el *Códice Tudela* hay además muchas similitudes con Cinteotl y las primeras imágenes de *Tlahuizcalpantecuhtli* (véase 1 y 43). Se trata de una diosa con un rostro de color rojo, a diferencia de su representación en el resto de fuentes, que efectivamente le otorgan un rostro amarillento. Lleva un tocado de plumas verdes y, una o dos franjas negras en la mejilla, pues existen variaciones, presentando una única línea entre los folios 112v y 115r.

Lo que debemos destacar también son las alteraciones en su representación, resaltando especialmente las que tienen lugar en relación al tocado de tres plumas que porta tradicionalmente en el documento, y que pierde entre los folios 112v y 115r donde es pintado con un color amarillento. Como decimos, no es la única variación; pero, sí es la más importante, puesto que modifica rasgos que van desde el color hasta la forma o la disposición del tocado, con una sola línea en la mejilla en algunas ocasiones (*Códice Tudela* 2002: 112v-115).

En el caso del *Borbónico* (1991) y el *Telleriano Remensis* (1995), aunque cada uno dentro de su estilo, existen rasgos similares como el tocado de la diosa, en color azul, la piel del rostro rojo y una barra negra en la mejilla.

Por su parte, en el *Fejérvàry-Mayer* (1994: 3) y en el *Borgia* (1993: 14) presenta rasgos comunes como un tocado con las fauces de un cipactli, aunque con variaciones entre sí como la presencia del tocado del dios anterior, una nariguera escalonada en el *Vaticano B* (1992: 21), una orejera colgante de color azul en el primero y las dos franjas en la mejilla que el *Borgia* comparte con el *Cospi*.

En el *Códice Cospi* (1994: 1-8), el rasgo más significativo son las dos bandas negras en vertical a la altura de su mandíbula (Anders, Jansen y Van Der Loo 1994: 152).

En resumen, aunque las apariciones en los diversos documentos varíen sensiblemente en cuanto a la estética del personaje en el caso de esta diosa, no podemos negar que en el conjunto de rasgos más importantes sí parecen coincidir.

Así, podemos decir que los elementos significativos de la iconografía de esta deidad, como la marca en la mejilla y lo que parece un tocado, aunque varíen los colores, sí se ubica en el *Códice Tudela*, aunque otros documentos contengan representaciones más próximas entre sí.

7. *Tlazolteotl* (Figura 50). En palabras de Angélica Baena (2010: 4):

“(...) la diosa Tlazolteotl tiene una serie de elementos que la caracterizan, tales como los adornos de algodón, ya sea como orejeras o como una banda de algodón sin hilar en la cabeza; un huso; la nariguera en forma de media luna, yacameztli; a veces aparece con el vientre relajado, lo cual representa que es una mujer madura que ha dado a luz; a veces aparece con una pintura negra alrededor de la boca, en ocasiones le cubre toda la parte inferior del rostro, incluyendo parte de la nariz; existen representaciones de un círculo negro alrededor de la mejilla, sobre todo cuando aparece como Temazcalteci y Teteo innan (...).”

En el *Códice Tudela* (2002), se presenta de color blanco, con el tocado de algodón sobre el que hay clavado un huso. A pesar de que el color mayoritario en el conjunto es el blanco, en los folios 107r y 112v, la diosa lleva el rostro pintado de rojo y en las representaciones que nos ocupan, vemos cómo el contorno de la boca así como las tiras de algodón del tocado están impregnadas en una pintura negra, similar a la que describe Angélica Baena (2010: 4).

En el *Códice Borbónico* (1991) y en el *Telleriano Remensis* (1995), esta diosa tiene el rostro de color blanco manchado con hule y el tocado de algodón con plumas de colores verdes o amarillos en el extremo, presente también en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 4). Desde la lámina 8 del *Borbónico*, presenta también hule alrededor de la boca, rasgo en el que concuerda con el *Cospi* (1994: 1-8).

En el *Códice Borgia* (1993: 14):

“(...) La deidad aparece desnuda portando el huso de hilar en su cabeza, la nariguera en forma de media luna y una serpiente sobre su espalda. La ofrenda que lleva en sus manos se modifica respecto de la que portan los otros ocho dioses, pues añade la parte superior del cuerpo del ofidio que se ha pintado en la espalda, aunque no están conectados. Un elemento importante de la representación de la diosa se observa en su vientre arrugado, símbolo de haber parido, si bien lo más destacado es la figuración de la vagina (...).” (Batalla 2008b: 360).

En el *Vaticano B* (1992: 22) se representa con el cuerpo rayado a colores blancos y rojos y el torso descubierto. Sobre la cabeza, lleva un tocado con múltiples usos de algodón y un coralillo la envuelve.

Como se puede ver en las descripciones que hemos aportado, los elementos más representativos que caracterizan a la diosa, serían el color blanco, la boca manchada de hule y el huso sobre el tocado, que están presentes en el conjunto de las representaciones que se aprecian en las fuentes codicológicas en general y en el *Tudela* en particular. De este modo, a pesar de los rasgos similares al conjunto de los dioses representados en esta sección, los detalles por medio de los cuales los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* los diferencian parecen ser elementos que conservamos en el resto de fuentes, incluso en las de origen o convencionalismo prehispánico.

8. *Tepeyollotl* (Figura 51). Según R. Tena (2012: 152), este dios es considerado nahual de Tezcatlipoca y se representa como un jaguar. En los casos que veremos a continuación sin embargo, su característica más importante es su forma de cerro.

Este dios es representado en el *Códice Tudela* como un cerro de color verde, con una franja roja en la base y un tocado azul con plumas blancas similar a la de la siguiente deidad: Tlalloc. En las fuentes consultadas, las divergencias son tales que procederemos a describirlas de forma individual para que se aprecien mejor las mismas.

En el *Códice Borbónico* (1991) el dios es representado como un cerro en cuyo interior se observa un corazón y que posee un par de brazos que presenta extendidos. El monte varía de color siendo blanco en dos ocasiones (*Códice Borbónico* 1991: 14 y 15) y verde en el resto de las láminas. En todas las representaciones se aprecia una franja roja y amarilla en la base. En cuanto al corazón que contiene, en las primeras láminas (*Códice Borbónico* 1991: 3-10) se sitúa en la parte superior del cerro y de él nacen dos “lenguas” de color rojo³⁴.

En el caso del *Telleriano Remensis* (1995), el numen es pintado con rostro y facciones humanas, con un gran tocado verde que se aprecia a ambos lados de la cabeza y la boca coloreada de rojo, una orejera cuadrada y la pintura facial en marrón y amarillo.

³⁴ En este caso, igual que en algunos signos diarios que veíamos con anterioridad, podríamos identificar estos regueros de color rojo como venas o vasos sanguíneos (J.J. Batalla, comunicación personal).

Respecto al *Fejérváry-Mayer* (1994: 4), el dios está pintado de rojo, con barba y cabellos blancos y un tocado con una bola de plumón del que nacen dos plumas blancas. Porta una orejera de color blanco y un pectoral redondo rojo y blanco. Por último, como detalle relevante en este contexto, debemos señalar que presenta barba, algo normalmente asociado a dioses caracterizados como ancianos (Batalla 2008b: 352).

En el *Códice Cospi* (1994: 1-8) la información recogida lo vincula a la imagen de un corazón de una montaña (Anders, Jansen y Van Der Loo 1994: 156).

En el *Borgia* (1993: 14) por su parte, “*aparece el Corazón del Monte, una advocación de Tezcatlipoca, con su pintura bucal de piel de jaguar y barba negra, soplando una caracola de la que sale fuego y humo*” (Batalla 2008b: 360).

En el *Vaticano B* (1992: 22) se representa también con forma humana, color marrón y un tocado de plumas del que sobresalen algunas más largas y de color amarillo.

En este caso, podemos observar cómo las variaciones entre los distintos documentos son casi tan numerosas como las que veíamos en el caso de Itzli. La presencia de este dios con forma de cerro en el *Códice Tudela* emparenta su tradición o la información que sigue con la que encontramos en los códices *Borbónico* y *Cospi*. No obstante, observamos importantes cambios en relación con otras fuentes. A pesar de estas alteraciones en la estética, entre las que destacan por ejemplo la presencia humanizada de este dios en el *Códice Telleriano Remensis*, debemos achacarlas a la manera de representar que poseen los *tlacuiloque* del *Telleriano*, pues en este documento todas las deidades, incluidas las dos que se presentan como “*objetos*”, es decir, *Itzli* y el que nos ocupa, presentan una forma humana. Lo que sí es reseñable es la presencia del color verde como propio de este dios, pues incluso los que simplemente se ven representados como la cabeza de una deidad con un gran tocado presentan este en color.

9. *Tlalloc* (Figura 52). Se trata de uno de los númenes más fáciles de identificar por su iconografía. En palabras de R. Tena (2012: 154) “*presenta rasgos de serpiente, de jaguar y de lechuza*”. Suele verse representado también con un gran tocado de papel, la piel teñida de negro y con una máscara en la que se aprecian anteojeras de serpiente, belfos de jaguar y grandes colmillos asomando de la boca aunque en los *Primeros Memoriales* (fol. 261v) se refiere a las vestiduras que portaba:

“(…) Tiene el rostro y todo el cuerpo embijado de negro. [En las mejillas] lleva un emplasto de semillas de chía. Tiene su chalequillo de rocío. En la cabeza lleva un tocado de plumas de garza blanca. Su collar es de chalchihuites. Se ciñe las caderas con un faldellín de tiras verticales. En los tobillos lleva cascabeles. Sus sandalias son de [hule] espumoso. En la mano [izquierda] lleva un escudo con una flor de nenúfar. Con la mano [derecha] empuña [un bastón de] juncos (…)” (Tena 2012: 93).

En el caso del *Tudela* (2002), se representa con sus características más típicas: el cabello amarillo, el tocado de color azul, los belfos de jaguar y las anteojeras y grandes colmillos que asoman de una boca de color rojo.

En los códices *Borbónico* (1991), *Telleriano Remensis* (1995), *Cospi* (1994: 1-8), *Fejérváry-Mayer* (1994: 4), *Borgia* (1993: 14) y *Vaticano B* (1992: 23) presenta un tocado y el cuerpo de color azul, belfos, trompa y anteojeras. Además lleva una orejera de turquesa.

Como podemos observar, este último dios, como en casi la totalidad del resto de representaciones coincide con los que encontramos en la misma sección de otros documentos. En este sentido, podemos establecer que los rasgos definitorios por excelencia se ven representados en el conjunto de las imágenes, lo que nos lleva a pensar que, en efecto existía una secuencia que, del mismo modo que en el caso del *Tudela*, parece presentar relación con los signos diarios siguiendo determinado orden de sucesión.

Para concluir con esta sección, debemos señalar la excepcionalidad del caso del *Códice Borbónico* (1991: 21-22) donde figuran estos mismos dioses representados en relación con los cuatro signos portadores de los años: Conejo, Caña, Pedernal y Casa (Figura 53).

En estas representaciones no se aprecian diferencias estéticas significativas respecto al resto de ocasiones en las que aparecen las mismas deidades en el conjunto del *Tonalamatl*, pero su inclusión nos aporta la idea de una protección de estas mismas deidades de cara a periodos anuales, ampliando la trascendencia de estos en una nueva categoría de patronato.

Recapitulando la información recogida en este epígrafe, observamos cómo en líneas generales, el Libro Indígena del *Códice Tudela* coincide en las representaciones con los rasgos más importantes de cada una de las deidades que observamos en otros documentos, con una excepción pues, se recoge un dios que no está presente en el resto

de códices, siendo una parte exclusiva del manuscrito que nos ocupa. Este cambio es especialmente observable en relación con el segundo de los númenes, *Iztli*, cuya representación característica en forma de cuchillo de pedernal nos hace verlo como inconfundible en el resto de documentos, mientras que en el *Códice Tudela* cambia su iconografía acercándolo al nombre que plasmó su amanuense: *Tlahuizcalpantecuhтли*. Por otro lado, la lectura de la tercera deidad en el Libro Escrito Europeo de la figura como *Piltzintecuhтли* no está identificada claramente en el *Borgia* ni en otros documentos prehispánicos, tratándose simplemente por los colores de un dios solar. No obstante, encontramos la presencia de este nombre en documentos como el *Telleriano Remensis*, lo que nos puede permitir tener en cuenta lo aportado por el *Tudela*.

De este modo, podemos concretar cómo la variación en estos dos dioses no sólo se ve presente en el Libro Escrito Europeo, como veremos con más extensión cuando lleguemos al análisis de los textos, especialmente los que se encuentran en el Cuadernillo Intruso, sino que se inicia en el plano de las representaciones del Libro Indígena, lo que incide en nuestra afirmación de que el glosador del *Códice Tudela* se “obliga” a seguir el Libro Indígena, o bien la persona que le informe. Por último, la semejanza de estos dos dioses anteriores con un tercero, *Chalchiuhtlicue*, similitud que no vemos en el resto de códices, nos permitiría reseñar por un lado, cómo los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* se desmarcan de algunos modelos de representación y por otro, cómo el amanuense, a pesar de las variaciones en las pinturas, en el mismo documento y con respecto a otras fuentes, otorga un nombre concreto a las deidades dotándolas de un apelativo propio, aunque a veces puedan parecer poco apreciables sus diferencias o rasgos característicos.

3.4. Los señores del día o Las Trece Divinidades

Del mismo modo que vemos con los “señores de la noche”, debemos hacer referencia a un conjunto de dioses que tenían gran influencia en los diferentes momentos del día y a los que, de hecho se ha venido en llamar “señores del día”.

A pesar de que sólo aparecen al completo en el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) y en el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) por la disposición de los mismos (véanse figuras 15 y 16), en la que se recogen todos los elementos de las treceas del *Tonalpohualli* dentro de una cuadrícula, expondremos la información que atañe a los distintos númenes para dar una imagen general de los aspectos de cada divinidad.

Aunque no formen parte como grupo de las deidades representadas por los *tlacuiloque* en el Libro Indígena del *Códice Tudela* (2002), sí se encuentran en los documentos mánticos indígenas mencionados y, como veremos figuran en algunos de los folios del *Códice Tudela*, aunque en otros contextos, por ello vamos a presentarlos de una manera breve y simple, puesto que pertenecen al *Tonalpohualli* según otros códices, aunque ni en el Libro Indígena, ni en el Libro Escrito Europeo del *Tudela*, figure ninguna mención expresa de ellos con esta función.

El hecho de que se tratara de un grupo de Trece Dioses les otorga una situación estática relacionándolos en cada trecena con el signo que ocupe la posición en la que se encuentren, variando así el signo en relación con la divinidad y no al revés³⁵ (*Códice Borbónico* 1991: 3-20; *Tonalamatl de Aubin* 1981: 3-20).

1. *Xiuhtecuhtli* (Dios del fuego). En el *Tudela* aparece, como ya hemos visto, dentro del grupo de los llamados Señores de la Noche, pero también en el folio 54r, como *Xuctecle* (Figura 54a), cuando el amanuense referencia el ritual por el cual se daba la entronización.

Se identifica como hemos mencionado como señor del fuego (Sahagún C. F. 1979 I, L. IV, Cap. XXV: 50v). Es cierto que este numen se relaciona en ocasiones con otros aspectos (*Códice Borgia* 1993: 14; Figura 54b) y está vinculado paradójicamente con el agua (Figura 54c) en el *Códice Vaticano B* (1992: 32; Anders, Jansen 1992: 232), con el cuchillo sacrificial (*Códice Borbónico* 1991: 20; Anders, Jansen y Reyes 1991: 178) (Figura 54d); y con el dominio de los asuntos de la élite (Anders, Jansen y Pérez 1994: 185).

2. *Tlaltecuhltli* (Dios de la tierra). Pintado normalmente como un monstruo con las fauces abiertas, en el *Tudela* (2002: 104r) se localiza en el contexto del Libro Escrito Europeo de los Señores de las trecenas y en el Libro Indígena (Figura 55a) como patrón del norte (*Códice Tudela* 2002: 77v). A diferencia de su predecesor, no ocupa un espacio entre los Señores de la Noche. Esta deidad, está presente en relación con otros dioses como *Mictlantecuhtli* en el *Códice Vaticano B* (1992: 32; Anders y Jansen 1992: 348) (Figura 55b) y en el *Códice Borbónico* (1991: 16)

³⁵ A modo de ejemplo, señalar que el dios *Xiuhtecuhtli*, por su condición de primer numen de esta lista será el Señor del Día Lagarto en la primera trecena, de Jaguar en la segunda, Venado en la tercera y así sucesivamente por ser estos los signos que encabezan las trecenas.

(Figura 55c), cuando se muestra un bulto mortuorio, representación del sol saliendo desde las fauces de la tierra.

3. Chalchiuhtlicue (Diosa del agua). Esta deidad es representada frecuentemente en todo el sistema, como hemos visto en el caso del *Códice Tudela*. Desde los Señores de la Noche (Figura 56) a los patrones de los veinte días, así como de diosa más importante en una de las cuatro eras que precedieron a la quinta, la actual en la mentalidad mexicana. Esta divinidad está relacionada con las aguas y en honor a ella se daban algunos rituales similares al bautismo, como la asignación del nombre a los niños (Batalla 2000a I: 426).
4. Tonatiuh (Dios del sol). En el *Códice Tudela* (2002: 99r) lo encontramos en relación con la primera de las direcciones según el Libro Indígena (Figura 57a) y el Libro Escrito Europeo (*Códice Tudela* 2002: 99r). También se le relaciona con otros periodos pues es uno de los patrones de las trecenas en el *Códice Borgia* (1993: 18) (Figura 57b), uno de los que corta el cordón umbilical del neonato y uno de los periodos del nacimiento (*Códice Borgia* 1993: 15; Anders, Jansen y Reyes 1993: 113) (Figura 57c).
5. Tlazolteotl (Diosa de la sexualidad). En el contexto del *Códice Tudela* (2002) figura, además de como Señor de la Noche (véase figura 50), como patrona de una de las direcciones (véase figura 1) y es mencionada en el contexto de los árboles direccionales (*Códice Tudela* 2002: 77v). Es una diosa muy presente, del mismo modo que Chalchiuhtlicue, en los distintos periodos que conformaban la combinación temporal. Se relaciona con el tejido y la sexualidad. Como señora del día la información es tan escasa como la de sus compañeros, quedando relegada a la inclusión en el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) o en el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20). Se vincula además con los dioses del Pulque (Anders, Jansen y Reyes 1993: 336).

Vemos su papel como diosa madre (Figura 58) en una sección del *Códice Laud* (1994: 29-32 arriba). En esta parte del manuscrito se muestra a la diosa llevando a cabo distintas actividades que van desde el tejido hasta su papel como jugadora de pelota (Anders, Jansen y Cruz 1994: 193).

6. Mictlantecuhтли (Dios de los muertos). En el *Códice Tudela*, figura representado especialmente en el contexto de los Ritos de la Enfermedad (*Códice Tudela* 2002: 48r-77r). Aunque no aparece mencionado en los textos como tal, salvo como Señor de la Noche (véase figura 48) y en el folio 52r, donde se le nombra como *Humitecutli*. Su imagen aparece en los folios 64r y 76r, donde se observan sacrificios de sangre en honor a esta deidad (Figura 59a y b). Se muestra normalmente con aspecto de cadáver o esqueleto (Anders, Jansen y Pérez 1994: 164) y presenta una vinculación clara con la brevedad de la vida y con el mundo de los difuntos (Anders, Jansen y Pérez 1994: 190). Sus atribuciones son por tanto negativas. Los rituales relativos a este dios se reflejan en algunos folios del *Códice Tudela* (2002: 46r, 50- 52, 64r y 72r).
7. Centeotl (Dios del maíz). Además de como *Señor de la Noche*, en el Libro Indígena *Códice Tudela* se incluyen las ofrendas en su honor en la celebración de uno de los meses del *Xiuhpohualli* según su Libro Escrito Europeo (*Códice Tudela* 2002: 14r): “*el demonio a onrra de quie[n] se hazia esta fies[ta] se llamava tzenteul dios de las espigas*” (Figura 60). Esta divinidad está presente de nuevo en muchos de los niveles de organización temporal. Es un signo indiferente (Anders, Jansen y Reyes 1993: 106). La divinidad no nos da agüero o referencia a su periodo a pesar de ser mencionado en diversas secciones y distintos códices (Figura 61) (*Códice Borgia* 1993: 15; *Códice Laud* 1994: 10; *Códice Fejervary-Mayer* 1994: 1; *Códice Borbónico* 1991: 3-20; *Códice Tudela* 2002: 111r).
8. Tlalloc (Dios del agua). Aparece en el *Códice Tudela* en distintos contextos como el *Xiuhpohualli* (*Códice Tudela* 2002: 16r y 26r) (Figura 62a y b), en los textos del *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 77v) y el *Tonalpohualli*. Es además patrón, junto con Tonatiuh, de una de las direcciones del universo. Era una de las divinidades más importantes de la religión mesoamericana en general y mexicana en particular. Se asocia con las aguas y la tierra (Contel 2009: 21) y en algunas fuentes (Figura 62c) se la relaciona con las direcciones del universo (*Códice Borgia* 1993: 28; *Códice Tudela* 2002: 98v).

9. Quetzalcoatl (Dios del viento). Aparece en el Libro Escrito Europeo (*Códice Tudela* 2002: 42r) dentro de la sección de los dioses de los borrachos (Figura 63a), aunque desde el punto de vista del Libro Indígena, parezca perteneciente a otra sección denominada por J.J. Batalla (2000a I: 145) “*ciclo de Quetzalcoatl*”. Es un personaje representado como “*la serpiente emplumada*” con numerosas advocaciones, desde dios del viento en su papel de *Ehecatl*, hasta su imagen como luz del alba o *Tlahuizcalpantecuhтли*. Las figuras que encontramos en el ciclo de los ritos que incluye el *Códice Borgia* (1993: 29-47) portan elementos propios del mismo, como la máscara de pato (Figura 63b).

10. Tezcatlipoca (Dios de la providencia). Figura en el *Tudela* en los folios 15r y 19r del *Xiuhpohualli* (Figura 64a), así como en los propios de los árboles direccionales (*Códice Tudela* 2002: 78r). Normalmente lo vemos sin un pie por uno de los mitos de creación y con un espejo en la sien por su papel de nigromante. Es el numen propio de lo oscuro y lo ambiguo. En los cuatro rumbos del *Códice Borgia* (1993: 49) se representa vinculado al mono (Figura 64b), como aspecto lúdico, y como en el *Códice Tudela* al oriente como rumbo (Anders, Jansen y Reyes 1993: 269).

11. Yoaltecuhtli [yohualtecuhtli] (Señor de la noche). F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 132) lo denominan bajo este apelativo, aunque Alfonso Caso (1967: 19) lo llama Chalmeatecuhtli (dios del sacrificio) (Figura 65). Este dios no figura en las páginas del *Tudela*. Por su parte, fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. V, Cap. III: 4v) indica que se trataba de una de las advocaciones de *Tezcatlipoca*, con la que solían encontrarse los que hacían rituales de noche, y que normalmente suponía una prueba de valor para quien se topaba con él.

12. Tlahuizcalpantecuhтли (Dios del alba). Salvo en el *Tonalpohualli*, en el *Códice Tudela* no figura ninguna otra mención hacia él. Es una de las advocaciones de *Quetzalcoatl* y se relaciona también con el planeta Venus. Además de ser uno de los Señores de la Noche según el *Códice Tudela* (véase figura 45) y de los dioses del día, es protagonista de las secciones de “*ataques de Venus*” en fuentes como el *Códice Borgia* (1993: 53-54) (Figura 66a) y se relaciona con los patrones de los nacimientos (Figura 66b) del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 24-29 abajo).

13. *Citlalinicue* (Vía láctea). De nuevo, no encontramos referencia a este dios en el *Códice Tudela*. Parece que se referiría a una encarnación de la Vía láctea. No obstante, no está presente en ninguna de las secciones que componen los diversos códices y fuentes que hemos consultado, por lo que sólo podemos constatar que en el estudio del *Códice Borbónico* (Anders, Jansen y Reyes 1991: 123), en la sección de las trecenas sí aparece su imagen (véase figura 15) y representación junto a su ave agorera, un papagayo.

A pesar de que este conjunto de deidades no figuran en el *Códice Tudela* en relación con el *Tonalpohualli* ni como grupo en sí mismo en el resto de manuscrito, hemos querido incluir este colectivo en la descripción del *Tonalpohualli* por la importancia que parece tener su presencia en los documentos prehispánicos, siendo especialmente relevante el hecho de que no se encuentren en los ejemplos coloniales que barajamos. Además, a pesar de que no existe ninguna referencia ni velada ni explícita a los dioses pertenecientes a este conjunto, debemos considerar que se trató de una decisión deliberada, y no de que ignoraran su pertenencia al calendario puesto que, como ya hemos señalado en relación con algunos de ellos, encontramos su representación en otros contextos del manuscrito.

3.5. Los trece voladores

Un papel importante en el contexto calendárico, en el de los augurios y en el de la adivinación, es la observación de determinadas aves agoreras y su vinculación con divinidades y fechas diarias concretas del *Tonalpohualli*. Se trata de un grupo denominado normalmente con el título de este epígrafe, los *trece voladores*, que se encuentra presente en el conjunto de fuentes a través de las cuales los presentaremos. En primer lugar, se localizan en las páginas del Libro Indígena del *Códice Tudela*, concretamente en los folios 98v y 99r (Figura 67).

Este hecho es el primer elemento reseñable en lo que se refiere a esta subsección del manuscrito. Se trataría de un conjunto único en las páginas de nuestra fuente, aunque en otros documentos (*Códice Borbónico* 1991: 3-20 o el *Códice Borgia* 1993: 71) que los contienen se repiten durante el total de las láminas de las trecenas. Así, los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* se limitaron a mostrarlos en una sola ocasión, en la primera trecena, quizá entendiendo que se diera por sentada su extensión y con una misma colocación en el resto de periodos. Este no es el elemento más reseñable,

pues existe un detalle importante que va aún más allá: es precisamente en el manuscrito que nos ocupa donde el amanuense deja constancia de los apelativos de la totalidad de las aves agoreras, algo que no encontramos en el resto de documentos. Este rasgo le da la exclusividad en cuanto a riqueza de contenido, pero también lo posiciona de nuevo como “*Piedra Rosseta*” de la interpretación e identificación del conjunto, como vemos en otros casos, sin un estudio previo que lo someta a la necesaria crítica.

Aunque sea en el *Códice Tudela* donde el amanuense nos da noticia de todos los nombres de los voladores íntegramente, tanto en náhuatl como en castellano, debemos señalar otras fuentes en las que también ubicamos este conjunto. Por un lado, encontramos el *Códice Borbónico* (1991), documento ya manejado en otros epígrafes de este trabajo y fundamental para el estudio de esta sección también, pues como decíamos, los presenta en relación con los signos calendáricos aunque ocupen la cuadrícula propia de los señores de los días (véase figura 15). A pesar de su presencia inconfundible, debemos mencionar que no aparecen sus nombres escritos, que sí obtenemos del glosador del *Tudela*.

En segundo lugar, debemos señalar también un manuscrito menos empleado en epígrafes precedentes por ser considerado una fuente de dudosa procedencia y/o cronología. Nos referimos al *Tonalamatl de Aubin* (1981). No obstante, aunque no lo hayamos considerado por estos problemas de origen y por su enorme parecido con el *Borbónico*, creemos oportuno, debido a sus variaciones en lo que a voladores se refiere (véase figura 16) y a su amplio número de ejemplos, traerlo aquí a colación para poder así establecer una comparación que nos permita formular determinadas hipótesis en torno a este colectivo de trece elementos voladores.

Por último, es interesante reseñar que en un documento prehispánico, el *Códice Borgia* (1993: 71), también ubicamos estos animales (Figura 68), aunque encuadrados en una página independiente, no relacionados con los signos diarios, aunque sí con numerales que nos indican su orden, desde el primero hasta el número trece empezando en la esquina inferior izquierda de la lámina y avanzando hacia la derecha para subir y rodear la página hasta la esquina superior izquierda.

Entrando con más atención en la disposición de las imágenes del *Códice Tudela* (véase figura 67), del estudio llevado a cabo por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 347-348) extraemos el siguiente fragmento que pretende de alguna manera

explicar la escena que se da en el *Códice Borgia* con la disposición de estos trece elementos alrededor de la figura del sol (véase figura 68):

“(...) Sobre el trono de agua y fuego (...) está sentado el dios Tonatiuh (...) el día del dios Sol 4 movimiento (...). Su año es 1 caña, el principio de la cuenta de los años. El sacerdote (...) Tezcatlipoca, decapita las codornices, de las que ofrece la sangre al sol. El sacerdote levanta la cabeza hacia la luna y entierra la otra en la tierra, está rodeado Tonatiuh de trece aves (...)”.

En opinión de J.J. Batalla (2008b: 487) la iconografía no es tan clara, pues si bien es cierto que la imagen por sus atributos parece representar al sol, lo más conveniente es que éste sea relacionado, no con el astro diurno, sino con el nocturno. De esta manera, sería *Yoaltecuhtli* “señor de los nahuales”, la deidad representada. Por otro lado, el mismo autor (Batalla 2008b: 487) nos pone sobre aviso de la información que las fuentes nos aportan acerca del sacrificio que se daba en la fecha señalada de *4 Movimiento*. No obstante, nos advierte una vez más de que esta fecha es propia de la creación del quinto sol mexica: si diéramos por buena la idea de que en efecto se trate de la creación del quinto sol, el código delataría un origen puramente mexica. Lo cierto es que en la escena se da el sacrificio de un ave mientras el numen solar, diurno o nocturno, está rodeado de un conjunto de elementos voladores.

La única fuente que menciona los nombres de la totalidad de las aves es el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* (2002: 98r y 99v) fijando los apelativos en náhuatl bajo cada uno de los voladores que pintó el *tlacuilo*:

“(...)[ne]xuitzil /quetzal huitzil /cocotzin /tzulin / cacalotl / {tecolotl [tachado]} chicoatli/ papalotl / tlotli / chalchih totoli / tecolotl / quetzal totol / chiconcue tzali /toznene (...)”.

La traducción que proporcionan F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 122-180) en su trabajo sobre el *Códice Borbónico* (1991) es: colibrí gris, colibrí verde, tórtola, codorniz, cuervo, mochuelo, mariposa, ave milano, gallina color esmeralda, pavo, búho, ave de siete colores, arará, quetzal y papagayo. Esta lista de apelativos se plasma en las páginas del *Códice Tudela* (2002: 98v-99r), y como veremos a continuación, nos sirven para mostrar cómo el *Códice del Museo de América* ha servido para la interpretación de otros sin la conveniente revisión previa de su contenido y del significado e intencionalidad del mismo.

Como podemos ver, si algo tienen en común el conjunto de los documentos prehispánicos conservados (*Códice Borbónico* 1991: 3-20; *Códice Borgia* 1993: 71), como en el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) o en el *Códice Tudela* (2002: 98v-99r), es que se representan un conjunto de voladores, que incluyen entre ellos la mariposa en la séptima posición. Lo que sí resulta importante en este caso es precisamente la coincidencia entre los distintos documentos, dándonos una serie homogénea en cuanto al orden³⁶ y la tipología de voladores recogida, aunque, tanto en el *Códice Borbónico* (1991; véase figura 15) y el *Tonalamatl de Aubin* (1981; véase figura 16), como en el *Tudela*, las aves se relacionan con los días y en el *Códice Borgia* (1993: 71; véase figura 68), se recogen vinculadas a la deidad solar.

Antes de exponer la información relativa al conjunto de especies en cuestión, es importante destacar que, una vez más, los especímenes del *Códice Tudela* han servido como modelo para la interpretación de otros documentos como el *Códice Borgia* (1993) por autores como F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 347) o J.J. Batalla (2008b: 487).

En las páginas siguientes, desarrollaremos cuando sea posible una descripción de las especies y de su relación con las presentes en otros documentos, empleando el nombre recogido por el glosador-comentarista en el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*. Además, el hecho de que el amanuense nos proporcione nombres que podrían orientarnos a la determinación de estas especies concretamente, nos facilita consultar la obra de fray Bernardino de Sahagún, el *Códice Florentino*, que posee una amplia sección dedicada a la botánica y la zoología de los territorios de México. Finalmente, atenderemos también a algunos comentarios aislados presentes en fuentes, como la obra de fray Diego Durán (1984) “*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*” que puede arrojar algún detalle más al simbolismo o importancia de este conjunto de voladores.

Por último, debemos reseñar que esta subsección será retomada de nuevo cuando tratemos del primer Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* (capítulo 5), en el cual recogeremos más datos sobre estas volátiles atendiendo a los términos glosados por el amanuense.

³⁶ Como se observará más adelante, en el *Códice Tudela* se produce una alteración en el orden de dos de los voladores, el décimo primero y el décimo segundo, que figuran con las posiciones intercambiadas respecto al resto de documentos.

Con todo esto, orientados por la estética de las imágenes contenidas en los distintos manuscritos (Figura 67) y por los nombres del glosador del *Tudela*, formularemos cuando sea posible, una hipótesis razonada sobre las posibles especies.

1. [Ne]xuitzil³⁷. Esta ave presenta en el *Códice Tudela* (2002: 98v) las alas abiertas, el pico muy estrecho y alargado y un color gris. La interpretación dada en otras fuentes como el *Códice Borbónico* (1991) por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 123) es “colibrí gris”, lo que se corresponde con la traducción del término que encontramos escrito en el *Códice Tudela* (2002: 90r), procedente de las palabras *nextli* (gris) y *huitzilin* (colibrí) (GDN 2012). De este modo, podemos determinar que, en efecto, se trataría de un tipo específico de colibrí. En este caso, sin embargo, aunque haya sido identificado como tal, en algunas de las obras que encontramos, como el *Códice Borbónico* (1991: 3-20), se aprecian cambios significativos que no podemos encontrar en el *Tudela* puesto que los voladores sólo son representados en una ocasión. Las diferencias que mencionamos son apreciables en las primeras páginas del *Códice Borbónico* (1991: 3-5), en las que los “colibríes grises” no son tal en las primeras trecenas, en donde, bien por estar deteriorados, bien porque presentan rasgos diferentes, como el pico ganchudo, probablemente por ser obra de otras manos respecto a las que desarrollaron las siguientes trecenas, en las que sí se observa un modelo generalizado (Batalla 1993: 19).

El *Tonalamatl de Aubin* (1981) por su parte presenta un conjunto de aves con variaciones similares a las que apreciamos en el *Borbónico*. Se trata de un pájaro de pico ganchudo que no parece corresponderse con el detalle más característico de la especie a la que en principio define la glosa del *Tudela*.

En cuanto al aspecto de esta ave en el *Códice Borgia* (1993: 71) sólo podemos apreciar, por el deterioro del manuscrito, la parte superior del cuerpo, con una cabeza redondeada y oscura y un prominente pico alargado que parece convertirse en su rasgo más importante.

2. *Quetzalhuitzil*. Es un ave que en el *Tudela* (2002: 98v) presenta las alas abiertas y que llama la atención por su pico largo y estrecho y su colorido, que va desde el

³⁷ La primera parte de la palabra se ha perdido en los diversos deterioros que ha sufrido el código, del mismo modo que en la frase “*quechul* [a]güero” que la precede (Batalla 2009: 111).

gris hasta el verde y el rojo en las alas. Se trata de una especie traducida por el amanuense como “*colibrí de larga cola*” (*Códice Tudela* 2002: 90v).

En el *Borbónico* (1991: 3-20) las imágenes van cambiando, del mismo modo que el caso anterior, de tal manera que las cuatro primeras (*Códice Borbónico* 1991: 3-6) presentan un pico más ganchudo que las posteriores, donde ya se alarga (*Códice Borbónico* 1991: 7-20). En el *Tonalamatl de Aubin* (1981) se trata de un ave pintada en tonos marrones y pico ganchudo. En este caso, las variaciones en las representaciones de estos animales son muy escasas, limitándose por ejemplo a un color verde pardo en los folios 3 y 4 y 17 y 18 o a la coloración roja de la cabeza en el folio 14. Lo cierto es que este tipo de cambios son los únicos apreciables, no presentando ningún rasgo que nos haga sugerir que nos encontramos ante un animal con alguna particularidad concreta.

Por otro lado, en el *Códice Borgia* (1993: 71) la representación difiere, aunque sí se parece al que se aprecia en la primera posición, de tal manera que podría tratarse de una variación de la primera especie. Lo que debemos resaltar es que gracias a una mejor conservación de la imagen vemos rasgos del animal por debajo de la cabeza, destacando un plumaje oscuro, aunque colorido y resaltando sin duda el rasgo definitorio de un colibrí: el largo y afilado pico.

En cuanto al tipo de colibrí al que parece referirse el *Tudela*, presenta una cola similar a la que contemplamos en los quetzales y que fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III, L. XI, Cap. II: 20v) describe con unas características muy parecidas a las que observamos en la pintura del *Códice Tudela*:

“(...) ay uno de estas avecitas que se llama quetzalhuitzili. Tienen las gargantas de coloradas y los codillos de las zonas bermejos, el pecho verde y también las alas, y la cola. Parecen a los finos quetzales (...).”

En efecto, por la estética del ave encontramos un animal de larga cola, con las plumas verdes y el pecho de color rojizo, del mismo modo que el interior de las alas. Su largo pico, similar al de la especie anterior, nos remite a un pájaro semejante pero de mayor colorido, de ahí que el primero se denomine simplemente como colibrí gris.

3. *Cocotzin*. Se muestra en el *Códice Tudela* (2002: 98v) como un animal de un tamaño menor que el resto, de color pardo y con el pico muy pequeño; el

amanuense lo menciona con este término como “*que quiere dezir ave tortolilla*” (Códice Tudela 2002: 91r).

En el *Borbónico* (1991: 3-20), la imagen que se conserva es la de un ave de tonos marrones, similar a las dos anteriores, de larga cola y pico grande y ganchudo poco propio de esta especie. En el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) por su parte, podemos apreciar un ave con un gran parecido entre sí y con las especies anteriores. De nuevo no muestra ningún rasgo definitorio que permita establecer alguna variación en lo que a aves agoreras se refiere en este manuscrito.

En el caso del *Códice Borgia* (1993: 71), figura con características muy diferentes de las que vemos en el *Códice Tudela*, pues se muestra con las alas desplegadas, el pico curvo y un gran colorido en el plumaje. Además, como rasgo probablemente estilístico de esta sección del documento, se aprecian perdernales sobre el perfil de la cabeza y las alas.

Por su parte, la descripción que recoge fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. II: 23r) de la misma especie nombrada por el glosador, parece corresponderse estéticamente con lo que encontramos en el *Códice Tudela*:

“(…) *hay unas avecillas que se llaman cocotli. Y todos los españoles las llaman tortolillas. No son tan grandes como las de Castilla, pero son de aquella color; son bajuelas. Tienen las alas rubias; son pintadillas. Tienen la pluma muy lisa; tienen los pies colorados y bajuelos. Llámense cocotli porque cuando cantan dicen coco coco. Comen semillas de las yerbas y también chían. No se casan más de una vez. Y cuando muere uno, el otro siempre anda llorando y solitario, diciendo coco coco. Dicen que la carne de estas aves, comida, es contra la tristeza. A las mujeres celosas danlas de comer la carne de estas aves para que olviden los celos y también los hombres (...)*”.

Al margen de este hecho, como podemos ver, el cronista incluye un conjunto de prácticas y augurios que tienen que ver con esta ave y que comentaremos con mayor extensión en el análisis del segundo Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (Capítulo 6), la relativa al Cuadernillo Intruso, por ser allí donde el glosador, en tinta F, recoge la información de sus augurios.

4. *Tzulín*. Una vez más el ave (Códice Tudela 2002: 98v) se muestra con un color pardo en las plumas moteadas con manchas negras y un “tupé” sobre la cabeza que presenta un tamaño similar a las anteriores. Destaca por el detalle que el

tlacuilo parece haber puesto en la decoración de sus plumas. El amanuense lo identifica como “*codorniz*” (*Códice Tudela* 2002: 91v).

En el *Borbónico* (1991) está representada con un plumaje de color negro y blanco, con un pico curvo y con algunas variaciones entre sus representaciones aunque se aprecian las similitudes propias de una misma ave. En el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3) aparece de color negro con grandes manchas blancas y presenta el conjunto de rasgos del resto de representaciones de especies en tanto en cuanto tamaño o forma del plumaje, aunque parece que el detalle más relevante es precisamente lo original de sus plumas, que parecen definirla.

En el caso del *Códice Borgia* (1993: 71) se ha pintado de menor tamaño con el pico curvo y plumaje oscuro. Aunque el deterioro del documento ha ocasionado que se pierda la parte inferior del animal, es interesante resaltar la presencia de unos elementos redondos alrededor de los ojos, probablemente pequeñas plumas, que diferencian al animal.

Fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III, L. XI Cap. II, Parr. VI: 52v) también la menciona en su capítulo dedicado a las aves augurales y de hecho, le dedica el párrafo sexto, pero el término es transcrito como *Çuli* o *çulli* y las describe “*tan grandes como las de Castilla (...) tienen el pico agudo y entre verde y pardo. Son de la color de las codornices en España. Comen mucho, ponen muchos huevos; sacan a treinta y cuarenta pollos*”.

Fray Diego Durán (1984 I L. I, Cap. IV) la relaciona con los sacrificios y ofrendas dedicados a Tezcatlipoca, a quien según él, se le ofrecían las codornices que el sacerdote descabezaba y cuya sangre quedaba en el altar del dios (Durán 1984 I L. I, Cap. IV: 42), así como los niños a los que se les emplumaba la cabeza con las plumas de estas aves (Durán 1984 I L. I, Cap. V: 47).

5. *Cacalotl*. El glosador-comentarista recoge este término en el folio 98v del *Códice Tudela* (2002), destacando el ave con el plumaje negro uniforme, el pico grande y ganchudo y una larga cola. Una vez más, menciona el nombre castellano de la especie en los folios del Cuadernillo Intruso, concretamente en el folio 92r: “*el cuer[vo]*”.

En el *Borbónico* (1991: 3-20) la representación prácticamente no varía y es tomado siempre por la misma especie por los autores que se han acercado a su estudio (Anders, Jansen y Reyes 1991: 123). No obstante, debemos señalar que

ello no se debe a que realmente se asemeje a un cuervo, pues presenta la misma estética que el resto de aves descritas hasta ahora en este documento y el único rasgo definitorio que comparte con las demás fuentes es que, en efecto, es negro.

El *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) representa el ave que nos ocupa con las extremidades y el pico de color blanco y escasas variaciones estéticas (Aguilera 1981: 20), del mismo modo que veíamos en el *Borbónico*, lo que nos lleva a pensar que el único cambio que ha podido suscitarse ha sido la pigmentación y que, de nuevo, lo que ha hecho que se identifique en estos códices con el cuervo es la glosa con este nombre en otros manuscritos, como el propio *Códice Tudela*.

En el *Códice Borgia* (1993: 71) encontramos una imagen muy deteriorada en la que sólo parece apreciarse el perfil izquierdo de la figura en donde se puede observar el cuerpo de un ave negro, con las alas extendidas y la cabeza ladeada, presenta como detalle unas líneas a la altura de la parte superior del pecho y las mismas marcas de pedernal que veíamos sobre las alas de la tortolilla y que, creemos, parecen denotar un aspecto ritual o un convencionalismo del propio documento.

La información de esta ave se reduce para Bernardino Sahagún (*C.F.* 1979 III, L. XI Cap. II, Parr. IV: 46v) a la identificación de la especie en castellano “*hay también cuervos como los de España. Llámanlos cacalutl o calli o cacalli*”.

6. *Chicoatli*. La especie en particular está sin colorear y presenta en el *Tudela* rasgos muy similares en el diseño de su cabeza respecto al del búho que le acompaña como décima volátil. Por ello sólo se diferencia por la ausencia de orejas, rasgo diferenciador del búho por excelencia y que no fue pintado. Tal es la similitud que el amanuense lo confunde con él al nombrarlo inicialmente como “*tecolotl-búho*” (*Códice Tudela* 2002: 98v), pero lo tacha para escribir el correcto, y en el cuadernillo intruso, posterior, como ya hemos mencionado, sí lo llama “*ave mochuelo*” (*Códice Tudela* 2002: 91v). A pesar de todo ello, en los diccionarios consultados (GDN 2012) el término *chicoatli* figura como “*lechuza*”.

En el *Borbónico* (1991: 3-20) la representación tiene como rasgo más significativo un conjunto de pequeñas plumas alrededor del ojo, lo que nos permite diferenciarlo, puesto que no se aprecian las características “orejas” del búho. En el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) la representación tampoco es blanca, se recoge de frente y con el pico abierto, así como con un color marrón y

marcas negras en las plumas. De nuevo el aspecto más definitorio es la ausencia de las orejas y la presencia de plumas alrededor de los ojos que le dan una apariencia muy diferente a las anteriores especies, confiriéndole un carácter propio.

En el caso del *Códice Borgia* (1993: 71), el ave también tiene una disposición frontal pero los colores que incorpora son tonos ocres, verdosos y rojos. Aunque la imagen está muy deteriorada parece apreciarse un pico ancho y unos grandes ojos redondos. En los extremos de las alas y la cabeza de nuevo encontramos cuchillos de pedernal, del mismo modo que en la tortolilla y el cuervo.

Respecto al término náhuatl “*çacateculotl*” que recoge Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. IV: 46v), es muy diferente al que conservamos en el *Códice Tudela*.

Visualmente hablando, si reparamos en la forma y el color de la especie en el *Códice Tudela*, no presenta semejanzas con los que encontramos en otras fuentes, a excepción de que también carece de orejas. Por otro lado, como veremos en el capítulo 5, las diferencias son tan marcadas entre las imágenes reales de esta ave y la que se reflejó en el documento que planteamos aquí la hipótesis de que se trate de otra especie, en este caso la lechuza. Remitiéndonos a las características físicas, parece que, por la semejanza entre sí del resto de fuentes y la divergencia del *Códice Tudela*, podríamos apuntar a una tradición diferente (Anders, Jansen y Pérez 1994: 163).

7. *Papalotl*. (*Códice Tudela* 2002: 98v). Es el único volador que no es un ave, puesto que se trata de una mariposa, tal y como recoge el amanuense (*Códice Tudela* 2002: 92v) “*papalotl qu(e)s mariposa*”, de gran colorido.

En el caso del *Códice Borbónico* (1991: 3-20) encontramos las mariposas de perfil, pudiendo distinguirse el cuerpo de un insecto, con un pico alargado y curvo apropiado para las libaciones y unas pequeñas alas. En el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) los rasgos son similares pues muestra un animal con una trompeta curva, pero con diferencias importantes en relación con el resto de voladores que la identifican, incluyendo su perspectiva pues se encuentra representada con un ala desplegada y otra recogida.

En el *Códice Borgia* (1993: 71) la imagen es frontal, con un círculo de color amarillo en el centro del cuerpo y el resto con fondo blanco y puntos de color rojo. En la parte inferior presenta una cola dividida en dos partes.

8. *Tlotli*. En este caso, se trata de un ave con el plumaje marrón grisáceo, pico curvo y ojos amarillos (*Códice Tudela* 2002: 99r). En el folio 93r encontramos la traducción del amanuense como “*ave milano*” (*Códice Tudela* 2002: 92v). En el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) se representa un ave con el pico y la cola curvos, de mediano tamaño y color marrón o moteado. Por su parte, en el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20), aparece con el cuerpo completamente marrón y con una hoja de pedernal entre las alas abiertas y el cuerpo. Este rasgo no está presente en todas las imágenes inaugurándose en la lámina 5, pero sí se mantiene hasta el final del mismo. Esta lámina de pedernal es precisamente, el rasgo definitorio que nos permite diferenciarla del resto de aves pintadas en el este documento.

En cuanto al *Códice Borgia* (1993: 71), muestra un ave de pico curvo y alas abiertas que presenta sobre el pecho colores rojos, amarillos y marrones. Esta especie, mejor conservada que otras descritas anteriormente, presenta como otras antes que ella, cuchillos de pedernal sobre el perfil.

De nuevo fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III, L.XI, Cap. II, Parr. IV: 47r) simplemente afirma que “*son como los de España y grandes cazadores*” y a los que llama “*tlhotli o thotli*”.

9. *Chalchihtotoli*. Se encuentra pintada en el *Códice Tudela* (2002: 99r), como un ave de color azul, cola redonda y negra y amplias alas. Presenta una protuberancia o “moco” del mismo color azul sobre el pico. El amanuense lo llama “*gallina de color esmeralda*” (*Códice Tudela* 2002: 93r). En los diccionarios consultados (GDN 2012) aparece “*totolin*” como “*Gallina de Castilla o Capón*” y “*Chalchiuhtli*” como “*turquesa fina*”. Por otro lado, J.J. Batalla (2008b: 487) se refiere a esta ave representada en el *Borgia* (1993: 71) como “pavo o guajolote”.

Las imágenes que encontramos en el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) y en el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) difieren en parte de la del *Tudela*. En el caso del primero, encontramos una cabeza de color turquesa con el moco sobre el pico, mientras que en el segundo se aprecia un ave con el cuerpo de color pardo y la cabeza de color rojizo que presenta rasgos muy similares al resto de las imágenes

de aves contenidas en el *Tonalamatl de Aubin*, especialmente destacable en este caso, al no tener el característico “moco” sobre el pico, lo que parece tratarse de un convencionalismo estético de los *tlacuiloque*.

En el *Borgia* lo que apreciamos es una imagen en tonos negros en la que destacan la disposición de las plumas, muy similar a otros documentos, y el moco que figura sobre la nariz.

En efecto, según las características físicas propias del ave que cita fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. IX: 56v) parece asemejarse a la imagen que nos ocupa:

“(…) las gallinas de esta tierra y los gallos se llaman totoli (...). Tienen la cola redonda; tienen plumas en las alas, aunque no vuelan. Son de muy buen comer, la mejor carne de todas las aves (...). Ponen huevos y sacan pollos. Son de diversas colores: unos blancos, otros pardos, etc. Los machos se llaman uexolotl y tienen gran papada y gran pechuga; tienen largo el pescuezo; tienen unos colores colorados; la cabeza tienen azul, especial cuando se enojan. Es cejunto. Tiene un pico de carne que le cuelga sobre el pico. Bofa, hínchase o enerízase (...)”.

Como se puede apreciar en el texto, Bernardino de Sahagún menciona la diferencia de términos que se aplica en cuanto al sexo de los individuos, denominando a las hembras con un apelativo y a los machos con otro distinto, de tal forma que se puede inferir que en este caso, el amanuense del *Códice Tudela* menciona expresamente la hembra de la especie, aunque el que está representado sea el macho, pues en palabras de Sahagún, “las gallinas de esta tierra y los gallos se llaman totoli” y “los machos se llaman uexolotl” (Sahagún C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. IX: 56v).

10. *Tecolotl*. Es importante destacar que es el único ave del *Códice Tudela* (2002: 99r) no representada de cuerpo entero, sino que sólo figura la cabeza de color marrón que mira de frente. El glosador lo nombra en castellano como “búho”. Un rasgo significativo es precisamente la complejidad de su representación, muy parecida a otros documentos (*Códice Borgia* 1993: 71; *Tonalamatl de Aubin* 1981: 3-20), con el pico cerrado y visto de frente y sobre todo las grandes orejas que nos permiten diferenciarlo del mochuelo o la lechuza.

En el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) está pintado un animal de cuerpo entero, con la cabeza de frente³⁸, algo que no ocurre en el resto de volátiles representadas en este documento, a excepción del mochuelo, y sobre todo, que presenta unas grandes “orejas” que sobresalen de su cabeza dejándolas como rasgo crucial en la diferenciación de esta especie. El *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) presenta importantes similitudes con respecto a la representación del mochuelo, pero de nuevo son las “orejas” las que definen al búho. Este hecho nos permite establecer la diferenciación y determinar por otro lado que el *tlacuilo* conocía también esta diferencia.

Así, la representación que encontramos en estos documentos es de un ave con el pico cerrado y grandes orejas, lo que J.J. Batalla (2008b: 487) considera motivado por la necesidad de diferenciarlo del mochuelo en el caso del *Códice Borgia*, del mismo modo que veíamos en el caso del *chicoatli* en el *Códice Tudela* y donde encontramos un ave que “*presenta los ojos de Mictlantecuhltli*” en su representación y una mandíbula descarnada (Batalla 2008b: 487).

Por otro lado, fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III, L.XI, Cap. II, Parr. IV: 46v), sólo relaciona esta ave con la idea de que en España también se daban este tipo de animales.

11. *Quetzaltotol*. El amanuense recoge este término (*Códice Tudela* 2002: 99r) en relación con un ave que presenta las alas desplegadas, dejando ver un vientre y unas plumas que van desde el amarillo hasta el rojo y el verde; una larga cola; cresta pequeña y rojiza sobre la cabeza y pico de ánade, donde el amanuense con posterioridad dibujó una raya indicando el orificio de respiración (Batalla 2000a: 198 y 2002a: 131). En castellano lo nombra como “*pavón porque tiene unas plumas galanas como el pavón*” (*Códice Tudela* 2002: 94r).

Sin embargo, debemos destacar que hay una alteración del orden pues, si bien en el Libro Indígena del *Códice Tudela* esta ave es la número 11, en otros documentos ocupa la duodécima posición.

Así, es interesante destacar que, a pesar de que en el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) no encontramos glosas, sí es posible, de cara a establecer una comparativa, determinar que los *tlacuiloque* de esta obra muestran en esta posición aves con

³⁸ En la lámina 11 del *Códice Borbónico* (1991) se produce una excepción pues se muestra de perfil y con el pico abierto.

una larga cola verde, más o menos desarrollada según quien sea su pintor, con la peculiaridad de mostrarlas con un diseño más curvilíneo que en el resto de colas. En este sentido, a pesar, como decimos, de no compartir otros rasgos como la variedad de colores que encontramos en el *Códice Tudela*, se nos muestra algo en común que nos hace ver que se trataba de la misma tipología de ave y que esta ha sufrido una variación en su posición en la lista del *Tudela*, intercambiándose con el duodécimo puesto.

En el caso del *Tonalamatl de Aubin* sin embargo, la descripción cambia. Este documento presenta un orden concreto que nos recuerda al del *Códice Tudela* aunque los colores no coincidan. El ejemplo excepcional se da en la primera lámina conservada del *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3) en donde sí encontramos un ave con un conjunto de colores más marcado en la undécima posición, seguido de otra de color verde, que no coincide con la que vemos en el *Tudela* ni con el color del *Borbónico*. En este sentido, la alteración que veíamos en el *Tudela* se encuentra también en este documento, aunque no de la misma forma. Así como hemos visto que en el *Tudela* el ave representada es verde, de larga cola y con gran colorido, y en el *Borbónico* quien ocupa esta posición es de color rojizo y una cola larga, pero menos florida, en el *Tonalamatl de Aubin*, hay una excepción. Por un lado, vemos en esta undécima posición un ave de larga y curva cola, del mismo modo que en el *Tudela*, pero los colores no coinciden con los de nuestro documento. Por otro, la undécima ave del *Tonalamatl* presenta una variación de color, en tonos rojos, más propia del ejemplo conservado en el *Borbónico*.

En este sentido, por las similitudes con una y otra fuente, podríamos aducir que el *Tonalamatl de Aubin* muestra una posición intermedia entre el *Tudela* y el *Borbónico*, pues tiene el orden de especies que encontramos en el prehispánico pero rasgos como la larga y curva cola del ave del documento colonial. De este modo, entendemos que el hecho de catalogar el ave número 12 en el *Tonalamatl de Aubin* como quetzal, no es propiciado por los rasgos de la duodécima ave, sino por la información que se nos presenta en el *Borbónico*.

Es interesante este caso porque el ave que apreciamos en las imágenes del *tlacuilo* del *Códice Tudela* no se parece a la que identificábamos antes como un pavo, sino que sus colores y sus largas plumas en la cola lo asemejarían más a las aves que aparecen en el *Códice Borbónico* (1991: 3-20, Anders, Jansen y Reyes 1991: 123) o en el *Códice Borgia* (1993: 71; Anders, Jansen y Reyes 1993: 350).

Precisamente en el caso del *Códice Borgia* (1993: 71), parece inevitable pensar que el ave ubicada en undécima posición es en efecto una guacamaya por las largas plumas rojizas que muestra y el gran colorido de su plumaje en tonos rojos y amarillos.

12. *Chiconcuetzali*. El amanuense del *Códice Tudela* (2002: 99r) recoge este término para un ave de color rojo y largas plumas que también modificó el amanuense al ponerle con tinta la pupila (Batalla 2000a I: 198). El glosador del *Códice Tudela* (2002: 94r) la nombra como “*ave de siete colores*” aunque en el resto de fuentes que consultamos encontramos que los investigadores la han identificado como “*arará*” y se encuentra intercambiada físicamente con el ave anterior, respecto al *Códice Borbónico* (1991: 3-20) como al *Codice Borgia* (1993: 71).

Esta alteración del orden es significativa, aunque corriera a cargo de los *tlacuiloque*, ya que, si partimos de la idea sostenida por J.J. Batalla (2000a I: 161) y con la que estamos de acuerdo, de que los *tlacuiloque* siguen una tradición indígena, no podemos dejar de plantearnos si este cambio se debería dar precisamente a que pertenecieran a corrientes o tradiciones diferentes del resto de documentos o simplemente a un equívoco del *tlacuilo* que intercambió esta especie con la siguiente.

En el *Códice Borbónico* (1991) encontramos esta ave en la posición anterior, como veníamos indicando, y es definitiva la presencia de una coloración fundamentalmente roja, una larga cola y plumas en las alas también largas. No es excepcional que presente un pico curvo, como el resto de ejemplos en este documento pero sí es relevante porque, en efecto, como veremos en el capítulo 5, el animal real presenta este rasgo. En el *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) sin embargo, es identificada por C. Aguilera (1981: 20) como un quetzal, aunque los rasgos que encontramos en esta ave no dejan entrever ni colorido, ni largas plumas en la cola ni ningún otro rasgo que nos dé noticia de que en efecto se trataba de una ave específica y concretamente, de gran valor comercial.

En el *Códice Borgia* (1993: 71) se representa un ave muy similar a la que veríamos en la posición anterior en el *Tudela*. Se trata de un pájaro con una cresta, el conjunto de las plumas de un color pardo verdoso y una larga cola. Presenta además las alas extendidas y un importante colorido en la parte central de su cuerpo.

13. *Toznene*. El ave representada en este último lugar presenta pico curvo, grandes ojos y plumaje amarillo (*Códice Tudela* 2002: 99r), “*que quiere dezir papagayo*” (*Códice Tudela* 2002: 94v). En esta ocasión los estudios realizados en el *Códice Borbónico* (Anders, Jansen y Reyes 1991: 123) o en el *Tonalamatl de Aubin* (Aguilera 1981: 20) y *Códice Borgia* (1993: 71; Anders, Jansen y Reyes 1993: 350; Batalla 2008b: 487), coinciden con la idea de que es un papagayo, del mismo modo que el amanuense o que el propio fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. II: 22v) describiéndole de la siguiente manera:

“(…) Hay muchas maneras de papagayos en esta tierra. Uno de ellos llaman toznene. Tiene el pico amarillo y corvado como gavián; tiene la cabeza colorada. Criánse en la provincia que se llama Cuextlan. Cuando son pequeños son verdes en el pescuezo; y la cola y las alas y los codillos tienen verdes y amarillos. Las plumas pequeñas de las alas cubren las plumas grandes de las alas, y las plumas del pecho y la barriga son amarillas oscuras. Llámense Xollotl, las orillas de las plumas de las alas y de la cola son coloradas. Crían, hacen nido en los riscos muy altos y en las ramas de los árboles muy altos. En estos lugares hacen nido y ponen sus huevos y sacan sus pollos. En estos lugares los toman y los amansan (...)”.

Después de esta pormenorizada descripción del ave en cuestión, debemos mencionar dos aspectos: por un lado, el pájaro que describe Bernardino de Sahagún coincide con la plasmada por el *tlacuilo* del *Códice Tudela* y con el nombre que recoge su amanuense y, por otra, la caracterización debería facilitarnos la identificación de la especie actual, que presentaremos en el capítulo dedicado al Libro Escrito Europeo del Libro Indígena.

Una vez presentados los 13 voladores, consideramos necesario, a raíz de la descripción y las variaciones que observamos, resaltar especialmente los cambios producidos entre el *Codice Tudela* y el resto de documentos a raíz del orden de las aves. Como ya hemos señalado, las diferencias más significativas se localizan en las posiciones 11 y 12 de la lista, en las que se observa una inversión. Es relevante este cambio porque nos pone una vez más sobre la necesidad de desarrollar un control y manejo de los documentos con el cuidado propio de tratarse de fuentes históricas susceptibles de ser subjetivas y variables. El hecho de que nos hayamos decantado por establecer esta comparativa y que, en efecto se haya producido una discordancia

significativa en el orden de estos voladores, nos invita una vez más a resaltar que, a pesar de la utilidad de las fuentes coloniales, como es el caso del *Códice Tudela*, ante la incapacidad para determinar si la alteración en el orden fue un error o un cambio de tradición y sin poder asegurar que en el primer caso este cambio no fuera grave; debemos tomar en consideración su procedencia colonial. Por otro lado, aunque el cambio, voluntario o no, pueda ser achacado al *tlacuilo* encargado de la pintura, debemos señalar que el amanuense que desarrolló el Libro Escrito Europeo, consciente o no del cambio, decidió continuar con él, escribiendo los nombres de las aves en un orden acorde con su diseño, invertido por tanto en la posición undécima y duodécima con relación al resto de manuscritos.

Por último, en relación con estas imágenes, debemos añadir que el amanuense tuvo a bien el sumar elementos a las diferentes aves en cuestión, donde encontramos modificaciones en los folios 99r, 102r y 125r, añadiendo pequeños detalles, como los cambios en los ojos en las aves tlotli, quetzaltototl y chiconcuetzali o rayas en el pico como indicación de orificios respiratorios en los dos últimos (Batalla 2002a: 131).

3.6. Las direcciones del universo

La subsección que nos ocupa a continuación será estudiada desde el punto de vista estético, a través de la comparativa con otros documentos, todos ellos prehispánicos, que nos proporcionan una imagen de cómo este tipo de secciones se daban en los códices anteriores a la conquista y serán inexistentes en los documentos coloniales, siendo una vez más el *Tudela* excepcional en ese sentido.

Antes de proceder al análisis de las imágenes de este apartado, debemos destacar que procederemos a dividirlos en dos temas independientes. Por un lado, nos referiremos a los dioses que se vinculan con cada una de las direcciones, por otro, con los árboles que veremos representados en estos folios. El motivo de esta división será que en el resto de documentos que mencionaremos para el estudio del *Tudela*, en la mayoría de los casos, los temas son independientes, figurando en páginas distintas, o no son mencionados en todas las ocasiones. De ahí que empleemos algunas fuentes y otras no, en función del objeto de nuestro interés.

Como decimos, para la interpretación de las imágenes emplearemos un conjunto de manuscritos pertenecientes al grupo *Borgia*, entre los que destacan el que

da título al grupo y otros de los que conservamos pocos elementos, como son el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994:1; Figura 70), el *Códice Tututepetongo o Código Porfirio Díaz* (2001) y uno muy similar a éste y que conservamos más completo, el *Códice Laud* (1994).

Como podemos observar en las páginas del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (véase figura 1), además de los periodos diarios, el conjunto del calendario se articulaba en grupos de trece días, cada uno de los cuales se subdividía a su vez en dos secciones de 7 y 6 días respectivamente, aunque en algunos documentos como el *Códice Borgia* (1993: 61-70) cada una de las trecenas está “comandada” por una deidad (Figura 71), existiendo la división que nos ocupa en paralelo en otra parte del documento (*Códice Borgia* 1993: 75-76) (Figura 72). En otros manuscritos, como en el *Códice Laud* (1994: 9-16) (Figura 73) o en el *Tututepetongo o Porfirio Díaz* (2001: 42) (Figura 74) también encontramos esta sección que tendrá trascendencia en el presente trabajo, además de por ser una parte que articulaba el *Tonalpohualli*, porque se encuentra, como veremos en la parte III, entre la información más importante que nos aporta el glosador-comentarista del *Códice Tudela* (2002).

Antes de entrar en este tipo de comentario, debemos esclarecer un punto significativo relacionado con el Libro Indígena del *Códice Tudela*. La idea que necesitamos reseñar es que según la disposición de estas páginas (véase figura 1), si atendemos al Libro Indígena exclusivamente, lo que apreciamos son cuatro folios “independientes” (97r, 104r, 111r y 118r) en los que se representan las imágenes de los dioses con el árbol en el centro, pero ninguna relación aparentemente explícita con los signos diarios, en tanto en cuanto se encuentran en páginas separadas, aunque sí es cierto que en el contexto del calendario, “dividen” las trecenas en cinco bloques. En este sentido, los *tlacuiloque* definen una conexión directa con el calendario o los signos diarios, por localizarse estas páginas “partiendo” los bloques de trecenas del *Tonalpohualli*, siendo este vínculo confirmado a través de las glosas del amanuense (véase figura 1). La ubicación de estas imágenes, entre las páginas del *Tonalpohualli* nos lleva a pensar que el amanuense se inclinó por esta relación porque reconoció, o bien le explicaron, las parejas, por su posición entre los signos diarios, a pesar de localizarse en páginas independientes.

La distribución de esta sección en los códigos *Borgia* (1993: 75-79) y *Laud* (1994: 9-16) se corresponde con la “conocida estructura de cuatro “bloques” de cinco

trecenas, distribuidos en las cuatro direcciones. Así se constituye el conocido cuadro de 52 columnas de cinco signos cada una” (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231).

Aunque las posiciones en los códices *Borgia* (1993) o *Tudela* (2002), y el *Laud* (1994) y el *Tututepetongo* (2001), sean diferentes, esto no resta paralelismo al significado que tenía en el marco del calendario, simplemente debemos achacarlo a una diferencia de corriente de pensamiento probablemente causada por la diversidad del origen de cada manuscrito (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231).

Sin embargo, llegados a este punto, debemos destacar que el *Códice Tudela* presenta una circunstancia especial y es que, en los códices *Borgia* (1993: 75-76) (véase figura 72), *Laud* (1994: 9-16) (véase figura 73), *Tututepetongo* (2001: 42) (véase figura 74) y *Fejérváry-Mayer* (1994: 1) (véase figura 70), la diferenciación se corresponde también con un plano direccional, puesto que las trecenas divididas parecen “orientadas” a las distintas direcciones. En el caso del *Tudela*, por la reproducción de todos y cada uno de los signos diarios del *Tonalpohualli*, es decir, los 260 signos, el documento presenta, en las primeras cinco trecenas, la referencia a una deidad distinta que se ocupa de los primeros 7 días o los siguientes 6 de cada periodo de 13 días siendo cada una de estas parejas las protectoras de las direcciones y estando así distribuidas en las primeras cinco trecenas del documento (*Códice Tudela* 2002: 99r-103r).

De este modo, lo que el resto de manuscritos reproducen en una sola sección, el amanuense del *Tudela* lo establece en la explicación alfabética del Libro Indígena y lo desarrolla en el Cuadernillo Intruso, como veremos en la parte III.

Finalmente, debemos reseñar que el caso del *Códice Tudela* es particular porque las deidades se encuentran en folios independientes de los signos de los días. Cada una de estas páginas se mostrará en el recto de un folio dejando sin dibujar las dos caras siguientes.

Este contexto de las direcciones tendrá un gran peso en la tercera parte de esta Tesis Doctoral, puesto que será un tema que el glosador manejará en distintos momentos y que nos aportará información en diversas secciones. Además, es una evidencia del interés que los *tlacuiloque* mostraron por el mismo, de ahí su presencia en las páginas centrales del *Tonalpohualli*.

Dicho esto, desde un punto de vista simbólico o alegórico se trata de algo muy presente en documentos y representaciones del mundo mesoamericano, no sólo del Centro de México. Por ello procuraremos tomar en consideración cada uno de los

aspectos de estos folios de forma independiente. En estos términos, analizaremos estas páginas desde el punto de vista pictórico en dos partes diferenciadas, la primera será la relativa a los árboles direccionales, y la segunda la propia de las deidades. En estos términos, será fundamental el análisis de todos los aspectos iconográficos propios de los númenes, pero también de los árboles, especialmente en el caso del *Códice Tudela*, objeto de esta Tesis Doctoral.

En estos folios, como se puede apreciar en la figura 1, aparecen una pareja de dioses cuyo diseño ocupa la parte superior del folio, ambos en actitud de acogida pues tienen los brazos abiertos y orientados hacia el centro de la página. En la parte baja, encontramos situado en el centro un árbol, el primer objeto al que prestaremos atención por su simbología en las páginas siguientes. Esta especie, que variará en función del folio al que nos refiramos, ocupa un espacio simbólico de mucha importancia en los códices mesoamericanos en general, y en algunos miembros del *Grupo Borgia* en particular. Por este motivo, a lo largo de este epígrafe desgranaremos tanto las nuevas informaciones que aporta el *Códice Tudela*, como su comparación con los manuscritos que tradicionalmente se han interpretado a través de él (códices *Borgia*, *Vaticano B* y *Fejérvàry-Mayer*). Comenzaremos por tanto con una presentación de los ejemplares arbóreos que nos indican los *tlacuiloque* del *Códice Tudela* así como con una comparación con la especie real a la que se refiere el glosador-comentarista, para después establecer una comparativa entre los elementos identificados en el manuscrito colonial y los propios del Grupo Borgia.

Desde el punto de vista de los nombres que el amanuense del Tudela les otorga, todos ellos comenzando con el término “quetzal”, traducido como “precioso” (GDN 2012), es evidente que el apelativo se debe a su contenido religioso, pues no se trata de árboles normales sino los que se asociarían a las orientaciones del universo y a sus patrones divinos.

Partiendo de este punto, el hecho de que los árboles sean localizados de cara a una ubicación espacial concreta viene definido en primer lugar, por la propia representación en el resto de códices, especialmente el *Códice Fejervary-Mayer* (1971: 1) y en segundo lugar, por las glosas del comentarista del *Códice Tudela*.

Lejos de ser accesorio, la importancia de este tipo de representaciones no sólo se relacionará con la cultura del Centro de México o con los manuscritos occidentales, sino que en el contexto de la civilización maya, es ampliamente conocida la importancia simbólica del árbol, concretamente la ceiba, en el contexto religioso y su

identificación con el *axis mundi*. En opinión de algunos autores (Martín Díaz 2004: 116) se manifiesta de la siguiente manera:

“La importancia del simbolismo del árbol [la ceiba] en la religión maya es evidente en la variedad de las hierofanías que expresa: la regeneración de la naturaleza, la sabiduría y el conocimiento de lo sagrado, la capacidad de crear de los dioses y los hombres, el poder fecundante del agua, la presencia de los gérmenes de la existencia, la dinámica perenne de la existencia que se expresa en el curso del tiempo y en la alternancia de la vida y la muerte”.

Así pues, vemos relacionados con este aspecto, multitud de elementos que aparentemente no guardan vinculación pero que nos ponen en conexión con el aspecto mántico del árbol. No es, sin embargo, la ceiba el único elemento que deberíamos tener en cuenta. Respecto al resto de especies que presentaremos, debemos decir que no existe ninguna prueba que nos invite a dar veracidad al testimonio del glosador-comentarista, igual que no existe ninguna seguridad de que mienta. Por este motivo, somos partidarios de apoyar la teoría de F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 163) que señalan que la falta de concordancia entre las diversas especies representadas en los distintos códices, se debería a una diferencia de tradiciones.

De este modo, independientemente del tipo de árboles que recogen, parece que se trata de la misma intención mántica que señala estos elementos verticales como conexión entre el cielo y la tierra, lo que en la tradición maya *“encarna la fuerza fecundante del agua que fluye sin cesar entre el cielo y la tierra”* (Martín Díaz 2004: 103).

Ante esta afirmación que nos atrevemos a mantener y continuando con el análisis de las imágenes, no debe obviarse el punto del que parte cada uno de los objetos de nuestro estudio. En general, podríamos tomar el “recipiente” del que brotan como un elemento de contención en el que se sitúa el agua, como idea de fertilidad. No sería extraño por tanto limitarnos a esto, sin tener en cuenta ni los caracolillos ni lo que parecen granos de maíz que figuran bajo el primer y el tercer y cuarto árbol y bajo el segundo respectivamente. No obstante, si ahondamos en las teorías relativas a la importancia de este líquido y su vinculación con otros aspectos de la religión indígena, el análisis puede ser mucho más rico.

En opinión de J. Contel (2009: 22):

“Los dioses de la lluvia también eran concebidos como contenedores: eran nubes, cerros, cuevas, pozos naturales, caminos bajo tierra, llenos de agua. (...) Es más, según el Códice Florentino (f. 223v), los nahuas decían que los ríos venían de Tlalocan, la morada de Tláloc. Tlalocan se describe también como un cerro hecho de tierra, una olla, un contenedor de agua. Tlalocan es más que la morada del dios, es el mismo dios. Las aguas son propiedad de Chalchiuhtlicue, “brotan desde el interior del cerro; Chalchihuitlicue las deja escapar de sus manos”.

En este sentido, vemos su vinculación clara con dos elementos: el signo de la fertilidad, de donde brota el propio árbol y de donde “bebe”, así como su relación con uno de los “paraísos”, concretamente el propio del dios Tlaloc.

Gracias a la aportación de este especialista podemos interpretar que el contenido del recipiente no se limita a un punto de vista meramente funcional sino que, como en el ámbito maya, el árbol tiene una significación más trascendente. Éste sin embargo, no es el único elemento que nos abre la puerta a una interpretación simbólica más profunda. El propio recipiente, un tipo de estructura cuadrangular dibujada con dos líneas negras, coloreado en color azul y cruzado por gruesas franjas de color amarillo semejando la tierra, también debe ser tenido en consideración.

A pesar de que en origen podríamos interpretar que podría tratarse de una simple vasija, al repasar documentos como el *Códice Mendoza* (1992) en los que encontramos esta representación, podemos identificarlo de otra manera. Partiendo de la base de que en el *Códice Mendoza* encontramos la representación de glifos de topónimos con sus correspondientes glosas alfabéticas, cuando encontramos figuras similares a la que nos ocupa, suelen llevar en los nombres que les acompañan, el sufijo “apan” que ha sido traducida por “canal de agua” (Molina, GDN 2012). Como decimos, en las páginas 16v, 18r, 23r o 37r y 39r de este documento (Figura 75) encontramos “recipientes” con rasgos muy similares. La denominación de los mismos y el hecho de que contengan un líquido acuoso parecido al que vemos en el *Códice Tudela*, nos lleva a pensar en la posibilidad de que los árboles rituales figuren estar situados en estas canalizaciones.

Respecto a los elementos que vemos en el interior de las vasijas pintadas en el *Códice Tudela*, el caracol marino, está muy representado en este contexto en diversos documentos como en el *Códice Borbónico* en su lámina 3 (véase figura 15) en el que vemos al agua con regueros que se rematan en caracoles cortados en vertical o al bies. Por otro lado, la trecena 10 del *Códice Borbónico* (Figura 76) recoge la relación entre,

en este caso una cucaña clavada en un recipiente de dimensiones y características similares al que nos ocupa, relacionado con los remolinos y los dioses del inframundo que le acompañan. Esta representación refleja la fiesta desarrollada en la trecena 10 (Sahagún 1990 I L. II, cap. XXXV: 169), en donde se aprecia la idea de un poste plantado sobre un líquido azulado que recuerda al agua, pues la fiesta de *Atemoztli* estaba vinculada con solicitar lluvias a los dioses. Por otro lado, en la parte superior del poste podemos apreciar punzones de sacrificio y el ojo de *Mictlantecuhltli*, que vinculan la escena directamente con las deidades del inframundo.

Este conjunto de imágenes nos pone en antecedentes y nos obliga a considerar la cantidad de rituales que los cronistas nos describen en honor a *Tlaloc* y que se enmarcan en la propia laguna.

Como ya hemos mencionado, el espacio tiene unas características que están presentes en otros documentos como el *Códice Fejervary-Mayer*, en cuya lámina 3 (Figura 77) encontramos la imagen de un individuo dentro de un recipiente que presenta muescas en sus bordes aunque los colores varíen. En la lámina 4 del mismo documento (Figura 78) vemos el recipiente del que brota un líquido acuoso representado de igual manera que las corrientes que circulan bajo dioses como *Chalchiuhtlicue*, lo que nos orienta a pensar que se trata de agua en movimiento.

Ante todos estos elementos, teniendo en cuenta que el inframundo tradicionalmente se localizaba en la parte inferior, en el interior de la tierra, bajo la superficie, no parece extraño pensar que este tipo de recipiente, que hemos identificado etimológicamente con un canal en otros documentos, no fuera tal, sino que, de acuerdo con la tradición mesoamericana y bajo la influencia de la cultura occidental, lo que ahora vemos como una simple canalización donde arraiga el árbol podría identificarse con el interior de la tierra.

Llegados a este punto, cabe otra justificación que nos permita pensar en esta relación. En su artículo J. Contel (2008: 163) sigue las teorías de autores como J. Broda o A. López Austin y afirma que “*los antiguos nahuas consideraban que la montaña era parecida a una olla llena de agua*”, del mismo modo que plantea también la idea que recogen algunas fuentes pues, “*para los antiguos nahuas, el cerro es ante todo Tlaloc*”. Esta idea coincidiría con la que plantean F. Anders y M. Jansen (1993: 201) en su trabajo sobre el *Códice Vaticano B* según la cual, “*en el pensamiento mesoamericano cada lugar tiene su valor espiritual. Cada parte del Cosmos tiene su “dueño”. El dueño habita su lugar o elemento de la naturaleza como una casa. A la*

vez *el dios es este elemento*”. Nos encontramos por tanto ante una identificación con la propia agua y con los aspectos religiosos que ello conlleva. El hecho de que además el canal sugiera el interior de la corteza terrestre, nos orienta a pensar que puede tratarse de las fauces del monstruo de la tierra, cuyas mandíbulas abiertas y llenas de muescas vemos en la página 16 del *Códice Borbónico* (Figura 79), donde encontramos al dios del sol nocturno aposentado sobre la boca del monstruo de la tierra, con las mismas bandas que observamos en los cerros (Contel 2008: 168).

Por último, mencionar la importancia de los caracoles, elementos que parecen presentes en el inframundo como vemos en algunos de los mitos de creación, como el del quinto sol, en el que se recoge cómo Quetzalcoatl baja al inframundo y Mictlantecuhtli le sugiere que haga sonar los caracoles, los cuales no estando perforados, no sonaban (Tena 2002: 179). Aquí vemos por tanto, otra relación establecida entre la muerte y el inframundo y estos elementos obviamente vinculados con el medio acuático.

En cuanto a los rasgos rojos y amarillos, así como lo que asemejan granos de maíz en el segundo árbol, envueltos en estos dos colores, parece obvia su relación con frutos que significan el mantenimiento de la vida y la necesidad de sacrificio para conseguirla. Es interesante destacar en este punto que, en el caso de que se tratara de ofrendas, el manejo de las mismas sería muy cuidadoso, de ahí la relación de los caracoles o los teóricos granos de maíz con papel y cintas.

Esta sección da comienzo así en el *Códice Tudela* con el conjunto de 5 trecenas dirigidas al oriente, en donde encontramos a dos dioses protegiendo este conjunto de días. En el resto de documentos se organizan del siguiente modo, con la disposición de los primeros días de cada trecena así como las deidades que los protegían.

En el *Códice Borgia* (1993: 49-53) encontramos esta misma sección en dos puntos distintos del documento. Por un lado, observamos cómo los árboles direccionales se ubican entre las láminas 49 y 53 en su parte inferior (Figura 80), mientras que los dioses patrones de las trecenas, son identificados por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 365) en los folios 75 y 76, independientes por tanto del contexto de los árboles cuya relación sí veremos en otros manuscritos de su grupo.

En el *Códice Vaticano B* (1992: 17-18) por su parte, los árboles figuran en una sección independiente (Figura 81) y no tienen parecido con los que se encuentran en el resto de manuscritos. Esta sección del documento nos muestra cuatro árboles independientes “abrazados” cada uno de ellos por un hombre y coronados por un ave

diferente. Los autores que se han acercado a su estudio (Anders y Jansen 1992: 207) asocian, exactamente igual que veremos que el amanuense hace en el *Tudela*, un tipo de suerte distinta y una deidad diferenciada.

Por último, como ejemplo de códice prehispánico que conserva elementos relativos a los árboles y a las direcciones del universo, el *Códice Fejérvàry-Mayer* presenta en su primera lámina (Figura 70) un ejemplo excepcional de la sección que nos ocupa. En este documento, se puede observar un espacio dividido en cinco partes: la parte central con la imagen de una deidad y cuatro secciones del plano, cada una orientada hacia una dirección en las que observamos una pareja divina con los brazos abiertos en actitud de acogida hacia un árbol, distinto en cada ocasión, coronado por un pájaro. Finalmente, como elemento claramente relacionado con el calendario de 260 días y por ende con esta parte del *Tudela*, debemos destacar que este manuscrito presenta en los márgenes de la figura de esta lámina las representaciones de los signos del *Tonalpohualli* en orden y diferenciadas por trecenas (Anders, Jansen y Pérez 1992: 149).

A partir de esta breve descripción podemos observar cómo la relación entre las diversas secciones de estos manuscritos, tanto los prehispánicos como el colonial objeto de nuestra Tesis Doctoral, es un hecho evidente. Con todo ello, la identificación de los árboles que figuran en los documentos previos a la conquista han sido realizadas a partir de la información contenida en el *Tudela* (Anders, Jansen y Pérez 1992: 162). Por este motivo, creemos interesante centrarnos en algunos aspectos relevantes de estos folios del *Tudela* a la hora de enfocar su descripción de las direcciones. Desde el punto de vista de los árboles representados, la identificación de los mismos nos permitiría considerar la trascendencia de determinadas especies, por su presencia común en los documentos.

Relacionado este análisis previo, debemos mostrar ahora los rasgos más importantes de cada una de las trecenas.

1. Las trecenas de Oriente. En el *Códice Tudela* (2002: 97r), por su iconografía podemos determinar que los dioses que figuran en el folio 97r son *Tlalloc*³⁹ y *Tonatiuh* (Figura 84) pues presentan gran parte de sus rasgos. Las imágenes se encuentran en la parte superior del folio, enfrentados, con las piernas flexionadas

³⁹ Seguimos la ortografía propuesta por José Contel (2008: 164) según la cual la grafía correcta de este dios presentaría dos “l” por significar “*El que está hecho de tierra*” o “*El que encarna la tierra*”.

como si estuvieran sentados y los brazos abiertos y hacia delante, como veíamos a los señores de la noche en el *Códice Borbónico* (1991) (véase figura 14). El dios de la izquierda mira hacia la derecha, presenta la piel negra, el pelo rubio, una nariguera verde, un gran tocado azul de papel y plumas y una orejera de color verde. El de la derecha, orientado hacia la izquierda, presenta la piel roja, el pelo igualmente rubio, un tocado de plumas y un adorno semicircular a la espalda y nariguera y orejera verdes. Es fácilmente identificable la modificación que se dio en el diseño de este dios a la altura de las manos.

En el primero de los dioses por la descripción que nos da J. Contel (2008: 155) en base a lo aportado por fray Bernardino de Sahagún vemos que muestra varios rasgos propios del *Códice Tudela*:

“(...) *La cara pintada de negro (mixtlilcamaticac) con el anillo ocular azul, boca, labio, bigote y nariz en forma de voluta azul, los colmillos blancos, los pómulos salpicados de granos de salvia (mozaticac tilitica in inacayo), el cuerpo también embadurnado de negro (mozaticac tilitica in inacayo), el tradicional vestido de papel con gotas de ulli y con un predominio del color azul, el tocado en forma de corona, rematado con plumas de garza (yyazatzon icpac contlaliticac) y la espiga de quetzal (quetzalmihuayo), el abanico de papel plegado (tlaquechpanyotl) en el cogote, el tilmatl y una estola de papel en la espalda y el cetro o bastón azul ondulado o serpentiforme (coatopilli) en la mano derecha (...)*”

Por otro lado, el segundo númen se corresponde con Tonatiuh, dios del sol, cuyos principales atributos son el disco solar que porta a la espalda y su color rojizo característico, como mencionan F. Anders, M. Jansen y G. A. Pérez (1994: 165) en su comentario del *Códice Fejérváry-Mayer*. En otro contexto, vemos una imagen muy similar en el folio 71 de *Códice Borgia* (1993: 71) donde aparece esta imagen (véase figura 68) rodeada de los trece voladores (Batalla 2008b: 485) aunque en el caso del *Códice Tudela* (2002) no aparece vinculado a ningún asiento, como ocurre en el código prehispánico.

En el *Códice Borgia* (1993: 75) los dioses que ocupan este lugar (véase figura 72) son *Tlalloc* y *Tonatiuh* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 368). Respecto al primero, “*aunque la imagen se encuentra muy deteriorada, comparando con las otras que están mejor conservadas, podemos suponer que se encuentra en postura*

de genuflexión sobre un trono con respaldo con su “jarra de agua” en la mano y unido a un “penitente” mediante un chorro de sangre” (Batalla 2008b: 496).

En cuanto a *Tonatiuh*, se trata de la deidad solar que infunde el valor a los guerreros (Anders, Jansen y Reyes 1993: 368) aunque F. Cervantes de Salazar (Original L. I, Cap. XXIX: 48v) asocia el periodo con la protección de *Tezcatlipoca*.

En el caso del *Códice Laud* (1994: 9-10) (véase figura 73) y de su paralelo en el *Códice Tututepetongo* (2001⁴⁰), los dioses varían sensiblemente, siendo *Xochipilli* y *Tlazolteotl* los responsables del primer y el segundo bloque de este conjunto de treceñas del Oriente (Anders, Jansen y Cruz 1994: 235). Los presagios que se derivan de este hecho son, por un lado, positivos en lo que tiene que ver con *Xochipilli* (Anders, Jansen y Cruz 1994: 235), y negativos para los periodos patrocinados por *Tlazolteotl* (Anders, Jansen y Cruz 1994: 236).

Entre las dos figuras del *Códice Tudela* se observan dos cuadrángulos que no se ha podido determinar si eran ofrendas o no, aunque por su forma parecen mantas. En la parte inferior, en el centro, se ubica la figura de un árbol sobre un recipiente que contiene un líquido acuoso del que brotan unas lenguas de agua y que contiene dos caracolillos atados con un elemento rojo (véase figura 85a). Aunque pudiera parecer un detalle poco relevante, debemos destacar que establece una conexión entre este documento y el estilo prehispánico, pues lo encontramos representado (Figura 83) del mismo modo en el signo *Atl* del folio 21 del *Borgia* (1993) y en algunas de las representaciones del *Códice Cospi* (1994: 4-8). El árbol presenta además varias ramificaciones desde la parte baja del tronco hasta la copa.

En el contexto de los documentos del *Grupo Borgia* encontramos elementos que variarán en función del manuscrito consultado. En el caso del *Códice Borgia* (1993: 49) el árbol que se aprecia presenta ramificaciones simétricas a izquierda y derecha (Figura 85b), con las ramas finalizando en elementos redondos identificados como “*trenzados de joyas*” por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 268).

⁴⁰ Esta lámina del documento que contenía la primera y la última pareja se ha perdido. Por su paralelismo con el *Códice Laud* (1994: 9-16) se ha interpretado que contenía las mismas figuras que éste (Anders, Jansen y Cruz 1994: 272).

En el *Códice Vaticano B* (1992: 17) lo que observamos es un árbol (Figura 85c) con ramificaciones parecidas a las que veíamos en el *Borgia*, pues finalizaran en elementos floridos a los que se asocian riquezas (Anders y Jansen 1992: 207).

Por último, como ejemplo final dentro del grupo de códices prehispánicos, encontramos en el *Fejérvary-Mayer* (1994: 1) la presencia de un árbol asociado a la primera dirección del universo, presentando cierto parecido con los vistos hasta ahora (Figura 85d) pero ninguno con el que recoge el *tlacuilo* del *Tudela* (Figura 85a). En esta ocasión, F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1992: 182) identifican esta especie con un “árbol de hermosas flores”, y en su presentación pictórica, observamos que la única similitud que presenta con respecto a los demás será la simetría de sus ramas a izquierda y derecha.

En cuanto a la especie recogida en el *Tudela* e identificada por el amanuense con su nombre, “*quetzal mizquitl*”, es conocida científicamente como *Prosopis laevigata* (Willd.) (Figura 85e) y se encuentra comúnmente en la zona centro y sur de México, desde la altiplanicie hasta la costa nororiental. Presenta una gran capacidad para soportar temperaturas extremas y humedades muy variables (Zepeda 2013: 48). Además, crece formando comunidades y es la principal cobertura leñosa de la zona de los trópicos y subtrópicos secos, donde es empleada para la confección de multitud de útiles domésticos (Gómez-Acevedo y Tapia-Pastrana 2003: 48). Finalmente, respecto a las aplicaciones prácticas, R. Raj Bhansali (2010: 392) destaca la ventaja de esta especie como restauradora de tierras degradadas, como productor de una variedad importante de recursos para la población local y como una potencial fuente de madera, miel o forraje para los animales.

En cuanto a la propia imagen, el espécimen real (véase figura 85e) presenta similitudes con respecto al que vemos en el *Tudela* (véase figura 85a), tanto las hojas como el árbol en sí mismo, no así con el resto de ejemplos. Se aprecia así una relación entre lo representado y lo glosado por el amanuense del manuscrito colonial; luego, o bien éste sabía qué especies eran las que estaban pintadas o bien, los *tlacuiloque* recibieron la indicación o decidieron reproducir determinados árboles. Lo que sí es cierto es que, según parece, la imagen en este caso, sí se corresponde con lo glosado.

2. Las treceñas del Norte. En segundo lugar, la pareja que encabezaría el segundo grupo de cinco treceñas en el folio 104r del *Códice Tudela* sería, por las características que ahora describiremos, *Tlaltecuhтли* y *Tlazolteotl* (Figura 86).

El primero de estos dioses es representado como un ser “monstruoso” con los brazos extendidos y un rostro con una boca grande y abierta hacia arriba, con las extremidades terminadas en garras puntiagudas. Sobre la deidad, observamos un elemento que podríamos interpretar como un intento de representación de la tierra, por su similitud con el rectángulo alargado.

Por su parte, *Tlazolteotl*, sería quien actuaría como segundo patrón de este conjunto de signos diarios y presenta una estética común, aunque no haya rasgos como los husos de algodón en su tocado o la pintura negra (Anders, Jansen y Reyes 1996: 224). Es una mujer que se encuentra sentada sobre los talones y mirando hacia la derecha, los brazos adelante y las manos abiertas. Porta un tocado de bandas de algodón manchado de hule, con bolas de algodón en la parte superior y terminado en plumas verdes y largas, presentando además un pectoral de media luna a la altura del pecho.

En el *Códice Borgia* (1993: 76), este conjunto de días (Figura 87) queda bajo la protección de *Mictlantecuhтли*, “el dios de la Muerte, sobre un trono cuyo soporte son cinco pulmones, y con el punzón de hueso y de maguey en una mano y una joya en la otra” (Batalla 2008b: 497) y *Tlazolteotl*, la diosa madre (Anders, Jansen y Reyes 1993: 369).

En el *Laud* (1994: 11-12), los patrones de este periodo (véase figura 71) serán los dioses *Tonatiuh* e *Iztlacoliuhqui* (Anders, Jansen y Cruz 1994: 237). En el primero de los casos se representa al dios sobre un lagarto cuyo cuerpo forma el cielo y por el que escala un jaguar, simbología del destino de los guerreros, subir a acompañar al sol en su recorrido (Anders, Jansen y Cruz 1994: 237). Por su parte, en cuanto a *Iztlacoliuhqui*, el dios ciego advocación de *Tezcatlipoca*, su representación se centra en el numen sobre un lecho de corazones y sangre, con miembros cortados en vasijas distribuidas alrededor (Anders, Jansen y Cruz 1994: 239). En cuanto al *Códice Tututepetongo* o *Porfirio Díaz* (2001: 42) (véase figura 74), se corresponde con la iconografía del *Laud* aunque, la distribución de los días de las treceñas es similar a la del *Borgia*, manteniendo los grupos de 7 y 6 días (Anders, Jansen y Cruz 1994: 275).

Entre ambos dioses, en el *Códice Tudela*, se dispone un rectángulo con una línea vertical que recorre la mitad inferior del mismo, que podría representar una manta o papel. En la parte inferior del folio, un árbol (Figura 88a) sobre un recipiente con un líquido azulado del que brotan cuatro lenguas de agua terminadas en caracolillos redondos cortados. En su base (véase figura 89), dos elementos, quizá maíz, atados de nuevo con una cinta de color rojo y una banda amarilla. El árbol presenta un cuerpo con dos ramificaciones a cada lado y en la parte superior.

En el *Borgia* (1993: 50) lo que observamos es un árbol con la misma exactitud en sus ramas a derecha e izquierda pero con una apariencia diferente al primero (Figura 88b). Identificado como nopal por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 271), muestra en efecto un cuerpo espinoso coronado al final de sus ramas con lo que parecen inflorescencias propias de esta especie vegetal.

En el *Vaticano B* (1992: 17) por su parte, el árbol es simplemente nombrado como “*el árbol verde*” (Anders y Jansen 1992: 207), pues no presenta grandes diferencias con respecto al primero (Figura 88c), a excepción de los elementos redondeados que coronan sus ramas.

Finalmente, en el *Fejérvàry-Mayer* (1994: 1) lo que encontramos en esta posición orientada hacia el norte es “*el pochote espinoso*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 182), un tipo de árbol (Figura 88d) en el que efectivamente, por las púas de su superficie y por el abultamiento de su tronco parece poder ser identificado con la Ceiba.

En este caso, el amanuense del *Tudela* recoge por su parte, el *queçal pochotl*, conocido en castellano como ceiba y, como hemos visto, identificado por F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 182) como presente en el *Fejérvàry-Mayer* en esta misma dirección. Este árbol presenta una subespecie, que coincide con la del manuscrito colonial por sus similitudes físicas, y que se conoce como *ceiba pentandra* (Figura 88e), originaria de América Central⁴¹, aunque se ha extendido hacia el sur del continente americano llegando hasta regiones del sur de Brasil (Chinea-Rivera 1990: 135).

⁴¹http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/14-bomba5m.PDF consultado a 23/02/2015

Se trata de un árbol que alcanza grandes alturas y aunque suele presentar entre 20-30 metros de media, puede llegar a alcanzar los 70 en zonas tropicales y 3 de diámetro en el tronco. Las flores que presenta tienen un color blancuzco con pequeños elementos similares a los que el *tlacuilo* reproduce en la pintura.

Las condiciones climatológicas necesarias para que se desarrolle esta especie son las siguientes, según J. D. China-Rivera (1990: 135):

“(...) La ceiba crece de manera natural a unas elevaciones de hasta 1.220 m, pero su productividad es óptima hasta aproximadamente unos 460 m (...). Las condiciones climáticas óptimas consisten en una ausencia de vientos fuertes, una precipitación abundante durante la temporada de crecimiento y un período seco desde el momento en que aparecen las flores hasta que las vainas se maduran (...)”.

Desde el punto de vista de su localización en el área de México, según las fuentes consultadas⁴², se ubicaría tanto en la vertiente del golfo, desde el sur de Tamaulipas hasta Yucatán, como en el Pacífico, desde Sonora hasta Chiapas, estando presente en los estados de Campeche, Chiapas, Guerrero, Jalisco, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Sonora, Tamaulipas, Veracruz y Yucatán.

3. Las trecenas de Poniente. En tercer lugar, el folio 111r pintado por el *tlacuilo* A (Batalla 2000a I: 150) (Figura 90) recoge las imágenes de *Cinteotl*, dios del maíz, y *Tezcatlipoca*.

En el primer caso, el dios *Cinteotl* está pintado de rojo, sentado y orientado hacia la derecha, con un tocado de color verde, nariguera y dos mazorcas de maíz a la altura de la oreja. La segunda deidad patrona, porta algunas de sus características más significativas, como su pectoral o su pintura facial rayada (Anders, Jansen y Reyes 1996: 210; Batalla y Rojas 2008: 32), aunque no parece presentar otros rasgos significativos como el pie en forma de serpiente o el espejo humeante de su sien.

Entre ambas deidades figuran de nuevo dos diseños cuyo sentido no hemos podido descifrar, aunque en nuestra opinión se trataría de mantas o papeles manchados de hule.

⁴² http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/14-bomba5m.PDF

Este conjunto de periodos, muy deteriorados en el *Borgia* (1993: 76) (véase figura 72), quedan bajo la protección de *Cinteotl*⁴³ y de *Tlahuizcalpantecuhtli* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 370) “*si bien [este último] se muestra con rasgos de Mictlantecuhtli, el dios de la Muerte*” (Batalla 2008b: 500).

En el caso de la información contenida en el *Códice Laud* (1994: 13-14) (véase figura 73) son *Tlalloc* y La Muerte, simbolizada por un individuo mitad mono mitad esqueleto con dos cabezas, sentado en un trono de huesos y costillas y rodeado de signos nocturnos (Anders, Jansen y Cruz 1994: 241).

En el conjunto que conservamos en el *Códice Porfirio Díaz* (2001: 42) (véase figura 74) la pareja varía en uno de sus miembros respecto al *Laud*, puesto que recoge como patrones al mismo *Tlalloc* y a *Ciuacoatl* (Anders, Jansen y Cruz 1994: 274), aunque los elementos relativos a la sangre que rodean a la diosa parecen prevenir a los nacidos en las segundas partes de estas cinco trecenas de poniente, de un destino malo en ambos documentos.

En la parte baja del folio del *Tudela*, encontramos el tercero de los árboles de esta sección (Figura 91a), sobre un recipiente con un líquido azulado que no presenta ningún movimiento. Dentro del mismo encontramos de nuevo los caracolillos atados pero, en esta ocasión, con una orientación hacia la derecha, al contrario que los que veíamos anteriormente. Esta divergencia, probablemente se deba a la variación en el *tlacuilo*, en este caso el A en lugar del B (Batalla 2000a I: 150).

El árbol en sí dispone de dos ramas a cada uno de sus lados y de un conjunto de hojas que coronan la copa. Lo primero que llama significativamente la atención es la altura del árbol, manifiestamente más grande que el resto de los que conservamos en el documento, quizá también debido al cambio de *tlacuilo*.

En el *Códice Borgia* (1992: 51) la imagen del árbol que observamos en esta dirección (Figura 91b) presenta, además de la tradicional simetría de sus ramas, una disposición alargada de las mismas y de sus inflorescencias. En esta ocasión observamos unas hojas mucho más estilizadas que en los casos anteriores, en donde veíamos cómo finalizaban en elementos redondeados. Lo interesante de

⁴³El documento se encuentra muy dañado, de ahí que se emplee la pareja del *Códice Tudela* (2002: 111r) para recrear los patrones de estas trecenas (Batalla 2008b: 500). El hecho de que se empleen, confirma de nuevo la idea del uso del *Códice Tudela* como comodín de interpretación para rellenar la información que de una forma u otra se ha perdido, dejando al margen que pudiera existir la posibilidad de que no coincidiera la información contenida en origen en ambos documentos.

esta especie, además de su apariencia, es que F.Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 275) lo identifican como un árbol “*que tiene flores preciosas*”.

En el *Códice Vaticano B* (1993: 18) observamos un “*árbol rayado*” (Anders, y Jansen 1992: 207) del que los autores no dan mayores detalles que su apariencia externa (Figura 91c) en la que parece que podemos observar diseños sobre su corteza.

Por último, desde el punto de vista de su representación estética, observamos en el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1) un árbol con una serie de púas que asoman de su tronco (Figura 91d), que F.Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 182) identifican como “*el huizache*” o acacia. En este caso, como podemos observar, se muestra una inversión respecto al *Códice Borgia*, pues, como hemos visto, la presencia del árbol con flores preciosas será propia del rumbo contrario en el *Fejérvàry-Mayer*.

Respecto a las glosas del *Tudela* con las que se identifican las especies en este manuscrito, el amanuense lo denomina: “(...) *Quetzalahuehuetl/arbol llamado çedro* (...)”. Desde un punto de vista botánico, la especie más semejante a lo que los nahuas llamaban “*ahuehuetl*” es mencionado por el amanuense como “*cedro*”. No obstante, dentro de este nombre genérico se encuentran localizadas multitud de especies, de entre las cuales destacaremos el llamado *Cedrela odorata* L (Figura 91e).

Se trata de un árbol de la familia *meliceae* que se localiza en las zonas tropicales y subtropicales. Es conocido como el *Cedro Colorado* o *Cedro oloroso* y alcanza alturas de hasta 60 metros aunque la media está en torno a los 20-35 metros⁴⁴. En cuanto a su apariencia, se trata de una especie con una gran copa robusta, ramas arqueadas y hojas de hasta 15 cm; inflorescencias ramificadas de entre 15 y 30 cm de largo y muy perfumadas, con cinco pétalos y forma tubular⁴⁵.

Se extiende por muchas zonas de Centro América y América Latina desde México hasta Argentina⁴⁶. Este tipo de árboles son muy considerados desde el punto de vista de la industria maderera⁴⁷, así como por su rápido crecimiento,

⁴⁴http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/36-melia2m.pdf a 24/02/2015

⁴⁵Ibidem.

⁴⁶http://inta.gob.ar/documentos/el-cedro-rosado.-recoleccion-de-material-genetico.-viverizacion.-ensayos-de-implantacion/at_multi_download/file/Cedro%20Rosado.pdf a 20/02/2015

⁴⁷Ibidem

aplicándose al contexto de la reforestación incluso en zonas como Australia o Java.

En México es muy frecuente, localizándose en los estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco, Veracruz, San Luis Potosí y sur de Tamaulipas y en la zona del Pacífico, desde Sinaloa hasta Guerrero, en la Depresión Central y la costa de Chiapas (VV.AA. 2009: 3).

4. Las treceñas del Sur. Finalmente, la última pareja de dioses que encontramos representadas en mayor tamaño y de cuerpo entero, se localiza en el folio 118r y recoge a Malinalteotl y Macuiltonatl (Figura 92).

El primer dios presenta una estética particular puesto que la cabeza de la deidad está compuesta por un conjunto de elementos de color verdoso que parecen hierbas (véase figura 34), de ahí que lo identifiquemos con Malinalteotl puesto que *malinalli* sería la palabra náhuatl para “*matorral*” según lo que recoge fray Diego Durán (1984 II, L. II, Cap. II: 230). Esta nomenclatura sin embargo, es algo ambigua por la referencia al signo diario “*hierba*”, representado del mismo modo que esta deidad pero nombrado por el glosador como “*torcedura*” en los folios 99r y 100v, aunque en este último el significado del término se aclara con una anotación posterior del amanuense que indica “*yerva ansi llamada*” (Batalla 2009: 112). Esta ambigüedad se resuelve en base a la información que encontramos en el GDN (2012), donde se identifica el término “*malina*” con el verbo empleado para “*torcer o entorchar hilo cerdas o otra cosa así*”. El dios presenta una orientación hacia la derecha, se encuentra sentado, con un aspecto cadavérico en el rostro, como denota el marcado arco supraorbital o la mandíbula prominente y lo que parece una camisa española como atuendo (Batalla 2015: 195), si bien también puede tratarse de un atavío indígena. Este hecho, unido a la postura corporal nos hace pensar que la figura representada era del sexo masculino.

Su acompañante en este folio sería el dios *Macuiltonal*, según el Libro Escrito Europeo, una deidad de apariencia joven y piel rojiza cuyo nombre significa “*que tiene el número cinco*” y que se relaciona con una divinidad solar en cuanto a dios de la alegría (Tena 2012: 154). Se encuentra sentado y mirando a su acompañante. Presenta un gran tocado rojo en la espalda y uno verde que sobresale de la cabeza, así como una orejera verde y colgante. Entre ambos dioses figuran un par de

elementos cuadrangulares, que anteriormente señalábamos como posibles mantas o papeles pintados.

En el *Códice Borgia* (1993: 75) (véase figura 72) se da el mismo fenómeno que comentábamos para el dios Cinteotl y es que, en la escena de la derecha de la página, la deidad patrona ha desaparecido, siendo tomada por buena la proporcionada por el *Códice Tudela* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 371). Así, la disposición de los patrones sería, por un lado *Malinalteotl*, “*aunque realmente se muestra como una advocación de Mictlantecuhтли, que se sienta en el trono con su base de pulmones, que se repiten acompañando al corazón que sobresale de su pecho*” (Batalla 2008b: 500) y por el otro, *Macuiltonalli*, dios de la alegría, lo que proporcionaría a los nacidos en estas trecenas, la pereza y el vicio de ser vividores (Anders, Jansen y Reyes 1993: 371).

En cuanto al *Códice Laud* (1994: 9-10) (véase figura 71) estas láminas recogen por un lado al dios Cinteotl, con un punzón de sacrificio en la mano y sentado sobre un trono de jade y por otro, la diosa *Mayauel*, diosa del maguey que, según la interpretación de F. Anders, M. Jansen y A. Cruz (1994: 244) garantiza el sustento a los mayores si se dan los sacrificios necesarios, pues también está rodeada de signos “*que anuncia violencia, conflictos y ejecuciones*” (Anders, Jansen y Cruz 1994: 244).

Finalmente, como última referencia al respecto, encontraríamos el contenido del *Codice Porfirio Díaz* (2001) pero, al haberse perdido la lámina, del mismo modo que con la primera pareja, la protectora del Oriente, los autores que se han acercado a su estudio (Anders, Jansen y Cruz 1994: 274), debido a los paralelismos que veíamos con el *Laud*, emplearían éste para completar la exposición de las trecenas.

Bajo los pies de estos dioses y mucho más próximo que en ocasiones anteriores, se dispone un árbol en un recipiente cuadrangular del que brotan cuatro lenguas de agua acabadas en caracolillos. Es importante reseñar que es el único caso en el que no figura nada dentro del recipiente a excepción del líquido acuoso. En cuanto a la imagen (Figura 93a) destacan dos ramas a cada lado y una copa que a su vez tiene dos ramificaciones a izquierda y derecha. Además, es el único que presenta frutos redondeados.

En este último caso, desde el punto de visto pictórico podemos referirnos al árbol relacionado con este rumbo y ubicado en la lámina 52 del *Códice Borgia*

(Figura 93b) en donde apreciamos un “*árbol rojo y espinoso y sostiene en su cima un rosetón de papeles y heno*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 275) lo que, como vemos, no presenta similitudes con el *Tudela*.

En el *Vaticano B* (1992: 18) la imagen de este árbol muestra ramificaciones más gruesas y planas que en el resto de pinturas de este manuscrito (Figura 93c) y F. Anders y M. Jansen (1994: 207) lo relacionan, quizá por la planicie de sus hojas, con la palma.

Para concluir, en el caso del *Fejérvàry-Mayer* (1994: 1) se aprecia un árbol con un conjunto de protuberancias o bultos en su corteza (Figura 93d) lo que los autores consultados (Anders, Jansen y Pérez 1994: 182) han identificado como el árbol del cacao, idea que, como veremos en epígrafes posteriores, presenta en nuestra opinión, relación con el *Códice Tudela*.

Esta especie a la que nos referimos en última posición, es identificada por el glosador del *Tudela* como “*este arbol se llamaba quetzal uexol*” y traducida como “*Sauce*” por fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979, III L. XI. Cap. VI, Parr. III: 114v). Así, debemos una vez más concretar qué tipo de sauce sería el que nos muestra el *Tlacuilo*.

En este caso, por los distintos hábitats de la especie y el resto de géneros que lo acompañan, el mezquite entre ellos (Rodríguez García 2002: 93), parece que se trataría del *Salix Humboldtiano* (Figura 93e), un árbol de hasta 25 metros de altura con la copa de tipo columnar muy estrecha, que presenta además frutos procedentes de inflorescencias de hasta 10 cm de largo con cápsulas bivalvas de 47 mm, de forma ovalada y multitud de semillas microscópicas en el interior. Como veremos en el capítulo 5, dedicado al Primer Libro Escrito Europeo este rasgo iconográfico incidirá en la posible identificación real de este árbol. La distribución de esta especie, como el resto de los que hemos visto, es general, extendiéndose por el continente americano en su conjunto; incluso hasta regiones de Argentina (Méndez 2012: 158). Lo especialmente significativo de este tipo de sauce es que su distribución en México es muy común (Rodríguez García 2002: 93) lo que de nuevo nos remite a los mismos espacios que el resto de árboles del código.

La glosa de este árbol en el folio 118r es muy limitada, pues no recoge su nombre castellano (véase figura 92), pero establece paralelismos con el resto de folios analizados en este trabajo. En primer lugar, se establece la diferenciación a

mitad del folio de la especie de la que se trata: “(...) *este arbol se llamava quetzal huexol* (...)”.

Como se puede apreciar por este análisis estético de esta subsección de las direcciones en los diversos códices que hemos manejado, la presencia de los mismos en los documentos prehispánicos es un hecho que heredarán manuscritos coloniales como el *Códice Tudela*. Aunque como hemos visto, se encuentran en los documentos previos a la conquista, los distintos contextos en los que los vemos, tanto a las deidades como a los árboles que los acompañan en algunos documentos, nos hacen ver la relación que en efecto el amanuense reafirmará con sus glosas en estas misma páginas.

Por otro lado, las divergencias tanto en los númenes representados, como en los árboles interpretados por los autores mencionados, nos llevan a pensar en una posible diferencia en la tradición de los manuscritos. Finalmente, también es importante destacar cómo esta sección suele ser asociada en los documentos prehispánicos con las direcciones del universo, precisamente por la relación explícita que recoge el amanuense del *Tudela* en sus glosas. Todo ello, nos lleva de nuevo a considerar cómo se ha tomado la información de este documento para interpretar otros sin someterlo a un análisis previo.

Para concluir con este epígrafe, sólo nos resta indicar que, en cuanto a los cambios llevados a cabo por el amanuense en materia de imágenes, esta sección no quedó indemne, pues estos se aprecian en el folio 97r (véase figura 84), donde encontramos unas marcas en el pectoral de Tonatiuh que no aportan valor iconográfico y aunque, como bien apunta J.J. Batalla (2000a I: 197) podría tratarse de un calco de la tinta del folio anterior, no parece razonable pensar que sólo se produjera en este punto, de ahí que creamos que fueran añadidas con alguna intención desconocida.

3.7. El Venado de Nuestra Existencia

Esta sección contenida en el *Códice Tudela* (véase figura 14), es una de las más empleadas a la hora de interpretar los diversos documentos que de un modo u otro lo contienen. Por un lado, ubicamos esta imagen con una distribución diversa de los signos en los códices *Borgia* (1993: 53) (Figura 94a) y *Vaticano B* (1992: 96) (Figura 94b). Sin embargo, esta representación tiene relevancia porque, además de mostrar una vez más una relación de los veinte signos de los días, e incluso una secuencia que

parece reiniciarse hasta el infinito, por indicarse el reinicio de la cuenta con un *cipactli* en la parte inferior de la imagen del *Tudela* (véase figura 14), figura también en el *Códice Vaticano A* (Figura 94c), aunque en este caso, se trata de la imagen de un hombre con los brazos y las piernas extendidos, a modo del hombre de Vitruvio de Leonardo Da Vinci (*Códice Vaticano A*: 1996: 54r).

Lo más relevante en cuanto a las fuentes a través de las cuales observaremos esta imagen, es precisamente que las diferencias sostenidas entre los códices prehispánicos y un documento tan occidental como el *Vaticano A*, es precisamente que el *Códice Tudela*, ocupa un espacio intermedio. Si bien el *Tudela* es un manuscrito de confección europea, las imágenes de esta sección se asemejan a las de los códices prehispánicos, con figuras semejantes, como las del propio venado. Por su parte, el hombre pintado en el *Vaticano A* (1996: 54r) parece querer recoger esta misma idea, pero desde un planteamiento meramente occidental. De este modo, observamos cómo una vez más, el *Tudela* nos sirve de “mediador” entre la cultura europea y la indígena.

Esta imagen, localizada en último lugar del *Tonalpohualli* conservado en el *Códice Tudela* (2002: 125r; Figura 94d) que conservamos, presenta una piel de venado, de color marrón con pintas de color negro, extendida y a la que le falta la piel correspondiente al vientre, lo que E. H. Boone (2016: 184) ha interpretado como un intento de dejar al margen una relación entre los signos calendáricos y las entrañas del animal. En ella, localizamos de abajo hacia arriba y dispuestos en bustrófedon, el conjunto de signos diarios que hemos referido en epígrafes anteriores (Figuras 94e y 94f).

En la imagen del *Códice Borgia* (1993: 53; véase figura 94a) el venado no ocupa una lámina completa, sino que se encuentra encuadrada junto a otras escenas, incluida la dirección central. En esta ocasión, los signos se distribuyen en una posición distinta a la que recogíamos anteriormente (Boone 2016: 143).

En el caso del *Códice Vaticano B* (1992: 96; véase figura 94e), la imagen recoge de nuevo un venado, con un conjunto de signos repartidos y dispuestos del mismo modo que en el *Códice Borgia* (1993: 53; véase figura 94f) pero a la inversa, esto es, el signo *Cipactli* se encuentra en la pata izquierda en vez de en la pata derecha, *Ehecatl* también se dispone en la pata contraria que en el pasado documento, yendo esta vez a la derecha. *Cuetzpallin*, *Calli* y *Coatl* mantienen la misma posición de izquierda a derecha que en el *Códice Borgia*, situándose a la altura de los genitales y la cola. La franja intermedia del vientre donde se localizaban en orden de izquierda a

derecha los signos desde *Miquiztli* hasta *Itzcuintli* se pintaron sobre una franja igualmente blanca y a la misma altura, pero de derecha a izquierda, siendo coronados igualmente por el signo *Ozomatli* encima de la franja, en su punto central. A continuación, el signo *Malinalli* se presenta sobre la mano izquierda y *Acatl* sobre la derecha, del mismo modo que en el *Borgia* (1993: 53). *Ocelotl* y *Cuauhtli* sí se encuentran invertidos, localizándose en la parte inferior de la oreja izquierda y la derecha respectivamente. Sobre los pabellones auditivos encontramos los signos *Cozcacuauhtli* (a la derecha) y *Ollin* (a la izquierda) y en la parte central de la cabeza, unidos con una línea a los ojos, de izquierda a derecha: *Tecpatl* y *Quiahuitl* para finalizar con la lengua en forma del signo *Xochitl*.

Por último, en el *Códice Vaticano A* (1996: 54r) (véase figura 94c), encontramos la imagen distorsionada de esta sección que ya hemos mencionado. Se trataría ya no de un venado extendido sino de un hombre desnudo, similar al estudio anatómico de Leonardo Da Vinci, con brazos y piernas que recoge los distintos signos en un orden dispar. En primer lugar, encontramos el signo *Cipactli* “sobre el hígado” (Anders y Jansen 1996: 247), *Ehecatl*, “sobre el aliento”, *Calli* no recibe glosa y aparece sobre la parte superior del cráneo, *Cuetzpallin* sobre la cadera derecha “en la matriz de la mujer”; *Coatl*, “en el miembro viril del hombre, como cosa de la cual ha venido el origen del mal”, *Miquiztli* no recibe glosa y se presenta conectado con la parte superior de la cabeza. *Mazatl* se encuentra en relación con el pie derecho y *Tochtli* “con el oído izquierdo” (a la inversa para el espectador). *Atl* se ubica a la derecha de la cabeza (izquierda si se observa de frente), *Itzcuintli* sobre la nariz y *Ozomatli* “en el brazo izquierdo” (derecho para el espectador). *Malinalli* se fija “en el intestino”, *Acatl* “en el corazón”, *Ocelotl* en el pie izquierdo (derecho para el lector); *Cuauhtli* “en el brazo derecho” (izquierda si se observa de frente), *Cozcacuauhtli* “en el oído derecho” (izquierdo para nosotros); *Ollin* se localiza “en la lengua”, *Tecpatl* “en los dientes”, *Quiahuitl* sobre la ceja derecha (izquierda para el observador) y *Xochitl* “en las tetas” (Anders y Jansen 1996: 247).

Una vez presentada la sección correspondiente al Libro Indígena, trataremos de ello en lo referente a su Libro Escrito Europeo en el capítulo 5, pues gracias a las glosas y el breve texto con el que contamos, se ha intentado arrojar algo de “luz” sobre su significado.

Como conclusión, y tras haber recogido aquí el conjunto de elementos que componen e intervienen en el *Tonalpohualli*, debemos resaltar la importancia de todos ellos, de ahí que hayamos dedicado estas páginas a su concreción y estudio. Finalmente, en los siguientes epígrafes de este capítulo y del próximo, observaremos la intervención de todos ellos de una forma activa y cooperativa en el conjunto del *Tonalpohualli*, pero especialmente en el proceso de cómputo calendárico “ritual” o “religioso”. Desde este punto de vista, buscaremos la referencia a los distintos aspectos tratados en esta introducción, especialmente respecto al *Códice Tudela*, cuyas menciones hemos limitado al aspecto visual para poder desarrollarlos de forma completa en comparación con los que conservamos en otros manuscritos pictográficos, coloniales o historiográficos que sí hemos recogido en esta introducción.

De esta forma, observaremos en los capítulos siguientes el desarrollo de cada uno de los signos diarios, patrones de los días, de las trecenas o de las direcciones, desde el punto de vista de la información recogida por el amanuense que, como ya hemos mencionado, se ha empleado para la interpretación de otras obras no escritas alfabéticamente.

La riqueza y complejidad de estas informaciones serán las que ilustren la importancia del *Códice Tudela* como fuente y la trascendencia del *Tonalpohualli* en la vida de los indígenas.

Capítulo 4.

Los augurios en las fuentes

Además de los aspectos relativos al funcionamiento del *Tonalpohualli* a través de las pinturas contenidas en el Libro Indígena del *Códice Tudela*, el Libro Escrito Europeo contempla un conjunto de informaciones que buscan ampliar convenientemente los aspectos más relevantes de la religión azteca en relación con los augurios. Por este motivo, consideramos oportuno acercarnos a otras fuentes para así dar una visión de conjunto y establecer una comparativa que nos oriente a valorar la utilidad de la información contenida en nuestro documento. De este modo, diferenciando los distintos temas que recoge el glosador-comentarista del *Códice Tudela*, observaremos lo que nos relatan otras fuentes al respecto, con el objeto de sopesar y valorar en todos los sentidos la originalidad y la importancia de sus textos explicativos.

Por este motivo, queremos establecer a través de los distintos epígrafes de este capítulo la información contenida en el Libro Escrito Europeo y lo que el resto de fuentes nos dirán sobre dichos datos. Por ello, este apartado estará dedicado a la compilación de los elementos que ya hemos presentado como parte del Libro Indígena y que son: los signos de los días, los *Señores de la Noche* y los augurios de la mitad de la semana. Aunque las pinturas del Libro Indígena no apuntan hacia ningún augurio en concreto, pues se limitan a compilar dioses y signos diarios sin ninguna relación explícita al futuro que deparaban, el Libro Escrito Europeo sí vierte sobre sus páginas lo relativo a estas prácticas. Con este objeto, pretendemos a través de este apartado exponer el sentido que el resto de fuentes daban a los componentes del *Tonalpohualli* mencionados, estableciendo así una comparativa que conecte y explique el porqué de las glosas y textos que incluyó el amanuense del *Códice Tudela* como ilustración del Libro Indígena y como ampliación de este, a través del Cuadernillo Intruso.

En cuanto al orden de exposición, procuraremos mostrar de forma concisa y ordenada las distintas fuentes que trataremos, desde las obras etnohistóricas hasta los estudios actuales que buscan determinar la significación y pronóstico de los códigos prehispánicos.

Respecto a las fuentes, debemos establecer previamente una explicación del porqué de su manejo y el orden que hemos escogido para su exposición. En primer lugar, nos centraremos en la información contenida en las glosas del *Códice Borbónico*

(1991), del *Códice Vaticano A* (1996) y del *Telleriano Remensis* (1995) donde se aprecian rasgos importantes relativos a los signos, los señores de la noche y las fechas concretas del calendario. También recibirán atención las crónicas de fray Bernardino de Sahagún, entre las que destacaremos el *Códice Florentino* (1979) y la *Historia General de las Cosas de Nueva España* (1990), donde encontraremos información relativa a determinados aspectos del *Tonalpohualli* así como la crónica de fray Diego Durán (1984), “*Historia de las Indias de Nueva España e Tierra Firme*”, la de J. de la Serna (1987) y finalmente, la de Francisco Cervantes de Salazar (1575), que pudo trabajar con el manuscrito objeto de este trabajo (Batalla 2000a I: 546).

Finalmente, resaltaremos la información que localizamos en códices prehispánicos como el *Borgia* (1993) y el *Vaticano B* (1992), donde destacaremos los augurios que se han interpretado a partir de las imágenes que contienen, puesto que estos documentos no presentan glosa alguna. Son especialmente relevantes en este sentido las interpretaciones “líricas” llevadas a cabo por F. Anders y M. Jansen con otros autores (véase bibliografía), J.J. Batalla (2008b) o K. Mikulska (2015).

Esta disposición de las fuentes nos proporciona una perspectiva sobre la información que contienen los recursos próximos en el tiempo a la confección del *Tudela*, algunos pertenecientes a su genealogía, como la de Cervantes de Salazar y otros más tardíos como la de J. de la Serna (mediados del XVII) y las obras historiográficas que tratan de buscar un significado a lo contenido en los documentos no glosados.

En este sentido, presentaremos brevemente la disposición de la información en las diversas fuentes que manejamos y el porqué del orden escogido.

En primer lugar, nos hemos decantado por los códices coloniales por su carácter más o menos contemporáneo respecto a nuestro documento, y sobre todo, porque se trata de fuentes que fueron en su día glosadas con datos que pretendían ilustrar lo que las pinturas recogen. En este sentido, el caso del *Códice Telleriano Remensis* (1995) y del *Códice Vaticano A* (1996), son muy propicios para el objetivo que perseguimos.

Ambas fuentes son documentos del siglo XVI que registran diversos aspectos de la religión indígena, algunos de los cuales ya han sido expuestos con anterioridad en este mismo trabajo. A pesar, como decimos de contener diversas secciones, el *Tonalpohualli* será el que capte toda nuestra atención por su desarrollo y complejidad. En ambos casos, con mayor detalle en el *Telleriano Remensis*, encontramos la

disposición de las trecenas en cuadros. Estas cuadrículas (véase figura 20) están separadas en dos folios enfrentados, verso de uno y recto del siguiente, de un modo parecido a como aparecen en el *Códice Tudela*, en relación con una imagen central y con dos filas de cuadrículas, como en el *Códice Borbónico* (véase figura 15), donde se sitúan los signos de cada trecena y los señores de la noche asociados a cada uno de ellos. Como decimos, además de esta asociación, se representa en la parte central de los folios, una escena en la que aparecen deidades u otras figuras en relación con rituales como el autosacrificio.

En lo que se refiere a la estructuración de los cuadrantes, además de las imágenes de los dioses y los signos de los días, rasgo que comparten con el *Tudela*, estas dos fuentes nos aportan información agrupada en glosas que describen diferentes aspectos del calendario. Por un lado, encontramos en ambos códices, el *Telleriano* (véase figura 20) y el *Vaticano A*, la nomenclatura de los dioses acompañando la representación de los mismos en el primer conjunto de trecenas; aunque, en el caso del *Vaticano A* (1996: 13v-14r) se conservan el total de los nombres de estas deidades mientras que, en el *Telleriano Remensis* (1995: 8r) algunos de ellos se han perdido. Esta es la primera aportación importante que debemos extraer de estas fuentes, en especial del *Vaticano A*, pues fue, hasta el descubrimiento del *Tudela*, el primero en acercarnos a los nombres exactos de las deidades representadas, aunque en el caso del *Vaticano A*, el segundo númen sea Iztli, como ya vimos en el epígrafe 3.3.

En segundo lugar, debemos señalar que las imágenes incorporan algunas glosas dentro de los cuadrantes de los dioses o de los signos diarios en función de la fecha y del documento. En el caso del *Telleriano*, se trata de los términos “*indiferente*”, “*bueno*” o “*malo*” y sus abreviaturas (i, b, m) en función de lo que corresponda. Lo significativo de esto, que no resulta tan evidente, es que las asociaciones de estas categorías no se dan por parte del amanuense al azar, sino que responden a una lógica. La distribución de estas glosas o simples letras parecen indicarnos la caracterización de un signo en particular, de un día concreto asociado a un numeral, de su relación con un dios o de la combinación de todos los factores anteriores. Lo cierto es que, si reparamos bien en el conjunto de las imágenes del *tonalpohualli* del *Telleriano*, lo que observamos es que los dioses son quienes tienen asociadas las categorías de “*bueno*, *malo e indiferente*”. No se trata de un factor que responda entonces a la combinatoria, sino que es en realidad la particularidad de cada divinidad la que hace que se desarrolle algo favorable, desfavorable o indiferente.

En estos términos, el *Códice Vaticano A*, con un Libro Escrito Europeo distinto escrito en italiano, parece coincidir con el *Telleriano* en que son los dioses los que definen la situación de los augurios, y no necesariamente las fechas o los signos de los días con los que se relacionan. En este caso, la asociación también plantea la consideración de “*bueno*”, “*malo*” e “*indiferente*”, que no se encuentra presente en todos los folios de esta sección del documento, es más, ni siquiera en la mayoría de ellos.

Además de esta relevante aportación, algo que como veremos, podría tener relación con las glosas que el amanuense del *Tudela* incorpora en materia de augurios, se pueden encontrar en estos manuscritos otros elementos que nos aportan la información concreta sobre determinadas fechas. Este tipo de datos, de carácter breve y limitado, se ubican, tanto en el *Vaticano A*, como en el *Telleriano Remensis*, en relación con algunos de los cuadros donde se conservan los signos diarios dibujados. Son por tanto, un añadido que nos orienta a comprender el augurio de fechas concretas. En este sentido, no podemos explicar el porqué de la señalización de algunos días en particular, quizá simplemente se debiera al desconocimiento de los amanuenses de estos manuscritos en relación con el resto de días o a que había algunas fechas de gran relevancia en el contexto religioso pero, lo que sí se puede observar con toda seguridad es que hay mayor profusión en algunos documentos que en otros y sobre todo, en relación a algunos signos en concreto.

Con todo ello, no resta más que considerar que, en general, los augurios se refieren al papel de las deidades, a excepción de los días señalados en particular. Esto hace que en los epígrafes siguientes limitemos la mención de estos manuscritos a los elementos que sus amanuenses detallan a través de sus glosas, ya sean desde el punto de vista de un día en concreto, de una deidad determinada o de todo el periodo de trece días.

En segundo lugar, no por la cronología del documento, sino por el tipo de información que arroja en este sentido, encontramos al *Códice Borbónico* (véase figura 15) en el que se localizan, como ya hemos mencionado, unas cuadrículas dispuestas en forma de L invertida lateralmente, en torno a una figura central. Dentro de dichos cuadros encontramos, dispuesto desde la tercera trecena, porque las dos primeras se perdieron, a los dioses de la noche, los señores del día y los signos con sus respectivos numerales en una función aparentemente mántica.

Además de las aportaciones estéticas que pudieran sugerir una determinada relación entre estos diversos factores, observamos que en el *Borbónico* se añadieron también algunas glosas en algunos de los cuadros centrales aunque, como veremos, se refieren específicamente a las treceñas en su conjunto y no a signos o periodos fragmentarios de estas. Este ejemplo es uno de las escasas circunstancias en las que encontramos en manuscritos referencias al total de las treceñas pues, en la mayoría de códices, hallamos o bien glosas relativas a momentos puntuales, como las del *Telleriano Remensis* y el *Vaticano A*⁴⁸, o bien ausencia de anotaciones, como lógicamente ocurre en los documentos prehispánicos del *Grupo Borgia*.

Dentro del *Grupo Tudela* también existen algunas fuentes que podríamos considerar de cara a los epígrafes de los que se compone este capítulo. A pesar de que, como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, el *Códice Tudela* es el único documento del grupo en el que conservamos los signos estructurados en las treceñas, en los códices *Fiestas* y *Magliabechiano* sí figuran los veinte signos de los días pero con una forma de presentarlos completamente distinta. Si en el *Tudela* encontramos los 260 signos, en los códices mencionados sólo figura una lista de los 20 signos ordenados y comentados, aunque estos comentarios sólo se limitan a algunos de ellos. De este modo, y aunque pertenezcan al grupo del documento objeto de esta Tesis Doctoral, la información compendiada en estos manuscritos es muy limitada y no presenta como objetivo la reproducción de todo el sistema sino sólo la imagen general de los signos de los días. Esta línea, continuación del Libro Indígena del *Códice Tudela*, parece haber cambiado a partir del *Libro de Figuras* (Batalla 2000a I: 355), copia no exacta en esta sección del *Códice Tudela*.

Continuando con la exposición acerca del uso que les daremos a las diversas fuentes, debemos citar como relevantes las que conocemos como fuentes etnohistóricas. Con este término nos referimos a las crónicas y manuscritos elaborados durante la colonia que confeccionaron en su mayoría misioneros o sacerdotes. Nótese que cuando mencionamos estas fuentes no nos referimos únicamente a las que se realizaron durante la segunda mitad del XVI, como fueron las de Bernardino de Sahagún y Diego Durán, sino que también emplearemos algunas aún más tardías, como la de Cristobal del Castillo, de finales del siglo XVI e incluso, la que realizó Jacinto de la Serna en el XVII. A pesar de tratarse de crónicas que ya se ubican mucho

⁴⁸ Es significativo destacar el folio 12r de este documento, donde el amanuense que se encargó de esa parte del texto recoge datos de los distintos signos, a excepción de “caña”.

más próximas a nosotros, la información, aunque discutida, se revela de gran importancia de cara a temas concretos, como el de la importancia de los llamados Señores de la Noche.

En este sentido, el primer ejemplo que traeremos aquí, por ser uno de los pioneros en la recopilación de la información relativa al mundo mesoamericano en general y a la religión en particular, es la obra de fray Bernardino de Sahagún, cuya versión preliminar conocemos como *Códices Matritenses* (1550-1580), que se conserva en las bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia, ambas en Madrid. En estos manuscritos se aprecia la primera versión de lo que vino en llamarse *Códice Florentino* (1577), por la ciudad en la que se conserva el original y que finalmente fue publicado con el nombre de “*Historia General de las Cosas de la Nueva España*”. Estas tres obras, especialmente en el caso de la primera y la segunda, muestran la variación y el cambio que ya hemos señalado en otros momentos pero que nos sirve de modelo diferenciado de valoración e interpretación en lo que a la información relativa a la religión indígena azteca se refiere.

No queremos decir con ello que esta obra se limite exclusivamente al contexto religioso ni mucho menos, pues a lo largo de los doce volúmenes que presenta este manuscrito, el autor, recorre diferentes aspectos naturales, sociales, históricos y religiosos de la cultura que habitaba la cuenca de México durante los siglos XV y XVI. En este sentido, nos será de gran ayuda por el enorme corpus de información que nos ofrece, detallando desde las deidades y sus atributos hasta las características propias de los animales o de los elementos vegetales que cubrían el espacio. Ordenado en doce volúmenes, el autor de esta obra pretendía dar una visión amplia y detallada de la cultura indígena, sus tradiciones, sus consideraciones e incluso, como veremos en algunos momentos, trató de resolver las dudas o subsanar los errores que otros autores de la época habían generado en torno a distintos temas. El empleo que le daremos será la consideración del conjunto de detalles que nos aporta en relación con los diversos temas sobre augurios propios de momentos o periodos concretos, así como todos los detalles relevantes que puedan aportarnos sus páginas en relación a determinados espacios, o especies animales o vegetales.

La segunda de las crónicas más relevantes a nivel general y concretamente profunda en el aspecto religioso, es la de fray Diego Durán (1579) titulada *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. A través de ella, el autor presenta un compendio de las tradiciones históricas mexicas, describiendo la historia sagrada,

las peregrinaciones y altercados que los mexicas tuvieron que sobrellevar hasta alcanzar su máximo esplendor, así como el contacto con los españoles y su conquista posterior. Además, encontramos una detallada descripción de la religión de los pueblos del Centro de México, desde las deidades y sus características más importantes hasta los distintos cómputos calendáricos y los diversos rituales que se llevaban a cabo en ellos. A pesar de los desacuerdos que observaremos en materia augural en relación con otros manuscritos, encontraremos gran utilidad en esta obra por la riqueza que en detalles nos aporta, en cuanto a la organización temporal y a su ritualidad.

En el caso de las fuentes ligadas al *Códice Tudela* por su Libro Escrito Europeo, debemos destacar especialmente la de F. Cervantes de Salazar (1575), relativa a la *Conquista de la Nueva España*. En esta obra, el autor recoge los signos de los días asociados a un contenido augural concreto, aunque simplemente se limita a los propios signos, sin asociarles numerales y con algunas confusiones en cuanto a los nombres se refieren. Este hecho, nos hace tratar la escasa información que nos aporta con un mayor cuidado, sin dejar de prestarle atención, por la relación estrecha que presenta con el objeto de nuestro estudio.

Otra obra de gran relevancia a nivel augural, especialmente útil en el caso de las aves agoreras, es la de Cristobal del Castillo (1599) *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista* en la que se detallan algunos elementos básicos de cara a los augurios asociados a las aves y a otros animales. Esta fuente es por tanto especialmente útil al considerar las especies que observamos en el documento que nos ocupa pero también en los capítulos posteriores, así como en relación con los señores de la noche.

En último lugar, como fuente etnohistórica más tardía, pues data del XVII, encontramos la obra de Jacinto de la Serna (1656), *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México* en la que, como su propio título indica, el autor pretende compendiar la información relativa a lo que él consideraba supersticiones por alejarse de la doctrina católica y ser la base de una religión pagana. En este sentido, lo tardío de la obra ha hecho que algunos autores como U. Kölher (2000) consideren poco fiables las informaciones que nos legó este autor. No obstante, teniendo en cuenta que es tomado por un autor veraz en otros aspectos, no creemos que sea objeto de nuestro estudio, ni que nos perjudique de ningún modo someter a crítica las informaciones que en determinados aspectos de la religión pudiera aportar. Con esto no queremos decir que vayamos a considerar válidas

todas las aportaciones del autor, pero sí que creemos interesante, por lo menos tomarlas en cuenta de cara a una futura comparativa y, sobre todo, a un tratamiento riguroso de la información que conservamos.

Por último, en cuanto a las fuentes prehispánicas y por tanto carentes de glosas, emplearemos o por lo menos tendremos en consideración, las propias del *Grupo Borgia*. En este sentido, no podemos dejar de señalar un aspecto de gran relevancia. Lo que conservamos en estos manuscritos son imágenes y no textos, de tal modo que el significado de las mismas puede quedar a la libre disposición de aquel que se acerque a considerarlas. Por este motivo, debemos puntualizar que el conjunto de pinturas que se refieren a alguno de los aspectos augurales que veremos a continuación es un número importante pero, en ningún caso gozan de una interpretación o una “traducción” del significado de las mismas. Por este motivo y por la utilidad de los mismos, hemos optado por considerar los estudios realizados por F. Anders y M. Jansen junto con otros autores, en los años 90 en torno a los manuscritos del grupo. Además de estos, sin perder de vista que en efecto se trata de interpretaciones, incorporaremos como fuente en relación con estos materiales la obra de J.J. Batalla (2008b) en torno al *Códice Borgia*.

Para cerrar esta breve introducción en torno a las fuentes que cotejaremos durante las próximas páginas, debemos resaltar una vez más la idea de que la contemporaneidad no otorga más veracidad a las fuentes pues, no debemos olvidar, de allí que lo hayamos resaltado al principio de esta introducción, que muchas de estas obras fueron realizadas con la intención de informar, pero también, con el interés de que se conocieran los diversos rasgos de la religión mexicana con el fin, en la mayoría de los casos, de evitar la perpetuación encubierta de las prácticas indígenas dentro de la recién introducida religión católica. Por otro lado, la contemporaneidad con el presente de algunas de las aportaciones que manejaremos, tampoco tienen que estar necesariamente teñidas de veracidad y pueden ser criticadas, pues como ya hemos mencionado en anteriores ocasiones, a veces se basan en la consideración de determinadas escenas por algunos autores, como en el caso de los trabajos de F. Anders y M. Jansen elaborados a través de la llamada “lectura lírica” (Jansen 1999). Lo cierto es que, como veremos en los epígrafes siguientes, la información relativa a los agüeros compendiada en las diferentes fuentes no es ni completa ni uniforme, lo que nos ha planteado la necesidad de exponer los distintos datos registrados en epígrafes que buscan recoger de forma ordenada y sobre todo, resaltar esta enorme variedad.

4.1. Los signos de los días

El presente epígrafe ha sido dispuesto en diferentes secciones para una mejor comprensión de la ordenación de los signos de los días en las distintas fuentes. Tal y como hemos señalado en la introducción a este capítulo, los diversos autores plantean los augurios propios de los días de forma diferente en función de los signos, la relación de los mismos con algunos numerales o el tratamiento de los periodos en los que se agrupaban según un autor u otro. De este modo, procuraremos un mayor detalle de cara a observar en qué medida recibían augurios o suertes los diversos días y trataremos de mostrar de forma detallada la información propia de cada uno de ellos. Por otro lado, es necesario mencionar que en los epígrafes siguientes encontraremos las fuentes citadas en función de la información que contienen, pues no todas las obras recogen la información de la misma manera y algunas de ellas sólo muestran rasgos particulares de estos signos asociados únicamente dentro de las trecenas, de las medias trecenas o con un numeral concreto.

4.1.1. Los signos de los días sin numerales asociados y sus patrones

1. *Cipactli*. En el *Códice Vaticano A* (Anders, Jansen y Reyes 1996: 108-109; 1996: 13v) (Figura 95) la imagen de este signo aparece relacionada con el siguiente texto: “*primer día o primera decisión que tuvo su dios cuando creó el mundo. Como si dijera “fiat lux”, haya luz*”.

F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I. Cap. XXIX: 48r) señala que los nacidos en él “*habían de ser honrados y llegar a mucha edad*”, mientras que para fray Diego Durán (1984 I L. II, Cap. II: 229) *Cipactli* es un signo del todo positivo, limitándose a mencionar todas las virtudes que tendrán los nacidos bajo este.

En el *Códice Borgia* (1993: 9; Figura 96a), es un signo positivo por sí mismo, simbolizado por la primera pareja humana y vinculado a la fertilidad y asociado a un dios anciano (Anders, Jansen y Reyes 1993: 92). De la misma opinión es J.J. Batalla (2008b: 352) cuando afirma lo bueno del mismo y que queda bajo la protección de *Tonacatecuhtli* como deidad patrona del día. Para F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 75) el significado que se aprecia en el

Borgia nos remite a la tierra, al principio fundamental de las cosas creadas y además lo defienden como un signo de buen augurio.

En el *Códice Vaticano B* (1992: 28; Figura 96b), para F. Anders y M. Jansen (1992: 228), el patrón es el mismo y también se consideraba un día con buen presagio pues “*el que nace en este día es un enérgico y fuerte trabajador, sea en el campo, la guerra o el comercio, un hombre honrado, que llegará a avanzada edad*”.

2. *Ehecatl*. F. Cervantes de Salazar (1575 L. I Cap. XXIX: 48r), lo traduce como “*ayre*”, recibiendo una connotación positiva y fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 229) cambia esta idea, pues lo relaciona con un aspecto negativo describiendo a los nacidos en este signo como “*mudables, inconstantes, negligentes, perezosos, enemigos de trabajar, amigos de bodas y de comer siempre de prestado, andariegos, de poco asiento y reposo*”.

J. de la Serna (1987, Ttdo I, Cap. VI: 317) lo recoge como relacionado con Quetzalcoatl e identifica a este otro como un hombre que vivió en la antigüedad, del mismo modo que el signo que veíamos anteriormente.

Según las interpretaciones dadas al *Códice Borgia* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 92), se trataría de un signo voluble y negativo y asociado a Quetzalcoatl con su característica máscara de pico de pato (Figura 97a). La representación del fuego se vincularía con la destrucción.

Otra fuente, el *Códice Vaticano B* (1992: 28; Figura 97b), atribuye condiciones igualmente negativas pero bajo el patronato de Quetzalcoatl, como tal, sin connotaciones de *Ehecatl*. Acompañando al signo, aparecen también elementos ambiguos, como la coralillo perforado echando sangre, lo que se puede interpretar en opinión de F. Anders y M. Jansen (1992: 228) como que se cae en el vicio o que el vicio mismo es destruido.

3. *Calli*. En el texto del *Vaticano A* (Anders y Jansen 1996: 101) el signo *Casa* se asocia con “*el reposo y la quietud*”.

F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48r) dice que quien nacía en este signo “*avia de ser desdichado en sus negoçios y no avia de tener hijos*”. Este hecho hace que lo observemos desde una perspectiva más clara que

algunas de las fuentes consultadas, que registraban este signo como un aspecto ambiguo.

En el caso de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. II: 4v), que asocia este signo dentro de la segunda trecena, también se refiere a los rasgos nocivos de la misma:

“(...) Cualquiera que nacía, ahora fuese noble o fuese plebeyo en alguna de las dichas casa, decían que había de ser cautivo en la guerra y en todas sus cosas había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres (...)”.

Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 229) tilda a los nacidos en “casa” de ser amigos de encerramiento y recogimiento, gente tranquila y sosegada que moriría en paz en su casa.

Según el *Códice Borgia* (1993: 10; Figura 98a) para F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 93), este signo “denota reposos, quietud y buena vida familiar” aunque hay elementos propios de la maldad del propio individuo y, según estas interpretaciones, peligro de adulterio. El *Códice Vaticano B* (1992), por su parte, presenta dos versiones de este signo, una en la página 29 (Figura 98b) y otra en la 87 (Figura 98c), con una imagen más completa de la escena. En el primero de los casos, el *tlacuilo* no muestra el signo acompañado de su patrón, *Tepeyollotl*, mientras que en el segundo, hay un jaguar cubierto con los ojos de la noche que representa la deidad dentro de un recipiente, simulando una cueva. Es un signo considerado ambiguo, porque si bien puede ser que los nacidos en esta época sean gentes respetuosas, también está relacionado con la oscuridad, las cuevas y el adulterio (Anders y Jansen 1993: 229).

4. *Cuetzpallin*. F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I. Cap. XXIX: 48v) dice de este que el que nacía en él “*avia de tener grandes enfermedades y dolores*”, y en opinión de fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 229), el día predestina a los nacidos en él a ser los supremos responsables de su linaje, independientemente de su posición en el ámbito familiar. Por último, J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap VIII: 330) lo define como un signo claramente “malo”.

Este signo es tomado como indiferente en los códices prehispánicos consultados, puesto que aporta ideas contradictorias en los documentos

mánticos en los que lo encontramos: por un lado, en el *Códice Borgia* (1993: 10), lo que se aprecia (Figura 97a) nos hace ver a *Huehuecoyotl* como dios patrón del día (Batalla 2008b: 353). Esta deidad, identificada con la guerra y la discordia aporta una carga negativa, junto con la presencia de la coralillo en su boca, lo que denotaría malos consejos. Por su parte, F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 94) relacionan con este día “*prosperidad sin mucho trabajo, riquezas ganadas con facilidad pero también desnudez, los vicios, los adulterios y las deudas*”. La representación de la escena en la que se enmarcan signo y deidad varía de nuevo en el *Códice Vaticano B* (1992: 29) (Figura 97b), pero en ambos el sentido es el mismo.

5. *Coatl*. F. Cervantes de Salazar (1575 L.I, Cap. XXIX: 48r-48v) pone este día bajo la protección de *Tlaloc* en el folio 48r para omitirlo en el 48v y, con el nombre del dios, omite también su augurio. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 229) se diferencia una vez más del resto de informaciones y se centra en que los nacidos en este día eran gentes con problemas económicos que “*vivirían siempre de prestado y a pensión de otro y de continuo servirían*”. Este hecho, podemos asumirlo también por la relación de este tipo de reptiles con la cultura bíblica, donde, en el Génesis (Gn 3, 14-15), la serpiente es un elemento negativo que representa al demonio. J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) lo menciona simplemente como razonable, pues en su análisis se centra en los que encabezan trecenas o en los que en su opinión, tienen un aspecto importante.

Los elementos que aparecen representados en relación con este signo son voladores, una tórtola en el caso del *Borgia* (1993: 11; Anders, Jansen y Reyes 1993: 95) (Figura 100a) y en el *Vaticano B* (1992: 30) (Figura 100b). En ambos casos la presencia de las aves, los braseros y las ofrendas parecen sugerir autosacrificio (Anders y Jansen 1992: 230). Por otro lado, en el *Borgia*, *Chalchiuhtlicue* es la diosa escogida como protectora del signo “con un tocado compuesto por la cabeza del cocodrilo y un penacho muy decorado” (Batalla 2008b: 353), y simboliza lo voluble, lo temporal (Anders, Jansen y Reyes 1993: 95). El numen representado en relación con este signo, varía en el *Vaticano B* (1992: 30). En este caso, el dios que se ocupa de la protección es “*una manifestación del dios del Maíz, Chicome Coatl, “7 serpiente”, masculino*” por

lo que, como vemos, es un númen con una atribución agrícola, del mismo modo que lo es la diosa de los ríos (Anders y Jansen 1992: 230).

6. *Miquiztli*. Sobre este signo, dos miembros relevantes del *Grupo Tudela* recogen una breve información. Así, el *Códice Magliabechiano* (1996: 12r) sí indica que “*el que naçe en este dia [interlineado: dizen q(ue)] es señal entre ellos q(ue) a de morir luego y ofreçe(n) sacrificio al demonio por que le de vida*”, mientras que, en el *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 40), también recibe una mención “*el que nacia este dia entre ellos es señal que se ha de morir presto i por eso ofrecen sacrificios al demonio*”, lo que nos puede orientar a pensar que, la fuente de ambos, el *Libro de Figuras* presentaba algún comentario similar al respecto. Por su parte, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 49v) dice de este signo “*que quiere dezir muerte, significava que bibiria poco y tristemente; y con su nescesidad el que e(n e)l nasçiese*”.

Este día “muerte” sería a ojos de un comentarista cristiano, negativo. No obstante, al observarlo no es tan oscuro el augurio como podíamos pensar. Se trata de un día que, en palabras de fray Bernardino de Sahagún (*C. F.* 1979 I, L. IV, Cap. IX: 22v) “*decían que este era bueno y en parte malo*”, era un signo asociado con *Tezcatlipoca* y hacia el que tenían mucha devoción los mercaderes, poderosos y hombres ricos de la comunidad.

Del mismo modo, fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230) habla también del miedo propio del signo y de características físicas de los nacidos en este día, como eran las enfermedades del corazón.

J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VI: 317), vuelve a considerarlo con el numeral uno “*Cemiquiztli es signo de Tezcatlipoca y lo pintan con una calavera que significa en ella*” mientras que por sí solo lo califica de bueno (Serna 1987 Ttdo I, Cap. VIII: 330).

Tanto en el *Códice Borgia* (1993: 11) (Figura 101a) como en el *Vaticano B* (1992: 30) (Figura 101b) parece coincidir de nuevo con presencia de elementos malignos en torno a las ofrendas de los dioses, como una coralillo enroscada en el brasero que viciaría el propio culto y depararía una vida triste y enfermiza que, no obstante, puede ser salvada (Anders y Jansen 1992: 230). En el primero de ellos, se aprecia a *Meztli-Tecciztecatl* como dios principal “*una deidad nocturna de la que mana oscuridad*” (Anders, Jansen y Reyes

1993: 95) y en el segundo los autores (Anders y Jansen 1992: 230) interpretan el signo con la misma deidad, *Meztli-Tecciztecatl* con su característico caracol de la fertilidad y lo relacionan además con la idea del miedo, la vida breve y la tristeza.

7. *Maçatl*. En opinión de F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 49v) el nacido bajo este signo “*había de ser miedoso y hombre pusilánime*”; mientras que J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) lo señala como un signo bueno. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230), vincula el signo a la vida en el monte y a las gentes que gustan de habitar en tierras extrañas y poco familiares.

La interpretación que dan F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 96) de la representación del *Códice Borgia* (1993: 12) (Figura 102a) se centra en lo relativo a la vida en el monte, la caza, el miedo, o la tempestad y lo sitúa bajo la protección de Tlalloc y se refiere “*a la vida en el monte, a los cazadores, leñadores y viajeros, a la capacidad de encontrar comida; pero también a la nervosidad, al miedo y a la pusilanimidad*”.

Tlalloc es representado como un aspecto dañino, en el momento en el que se aprecia un templo con un hacha ardiente en su parte superior (Anders y Jansen 1993: 231), pero de nuevo parece que las ofrendas solventarían esta mala situación (Anders, Jansen y Reyes 1993: 96). En cuanto al *Códice Vaticano B* (1992: 31; Anders y Jansen 1992: 231) (Figura 102b) asocian a este signo un carácter negativo, influenciado por la presencia del hacha ardiente sobre el techo de un templo, lo que en opinión de estos autores simboliza el peligro de inundaciones y tempestades destructivas con rayos.

8. *Tochtli*. F. Cervantes de Salazar (1575 L.I, Cap. XXIX: 48v) denomina el día como *tochtitl* y lo relaciona con el carácter miedoso del propio animal, igual que en relación al venado. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230) se limita a afirmar que tenían la misma suerte los que nacían en él que los que lo hacían en el anterior. En el caso de J. de la Serna (1987 L. I, Cap. VIII: 330) lo menciona como *Tochin*, del mismo modo que el *Códice Fiestas* (Batalla 2008c: 39; fol. 54v) y le da la característica de indiferente, mientras en el *Magliabechiano* (1996: 16v), la referencia es *Tochtli* con una grafía muy similar al *Tudela*.

En este caso, en el *Borgia* (1993: 12) (Figura 103a) el signo parece asociarse con la cobardía y con las bebidas alcohólicas como el pulque (Anders y Jansen 1993: 231) pues la deidad con la que se relaciona este signo es la diosa *Mayahuel*, señora del maguey, y unida con la representación de hojas de esta planta y de una gran olla de pulque (Batalla 2008b: 354).

Parece que la simbología del *Códice Borgia* (1993: 12) se relaciona más con el heroísmo infundado por este tipo de bebida en los guerreros (Anders, Jansen y Reyes 1993: 96), mientras que en el *Códice Vaticano B* (1992: 31; Figura 103b) además de esto, lo asocia con un hombre al que se une un individuo descarnado, una olla de pulque con dos cabezas en su interior que portan diferentes narigueras, así como un animal con una sonaja sentado sobre un trono de jaguar.

Por otro lado, la patrona es *Mayahuel*, tanto en el *Borgia* (1993: 12; Batalla 2008b: 352) como en el *Vaticano B* (Anders y Jansen 1992: 231) diosa del maguey, y se le asocia una olla de pulque que orienta a pensar en borracheras y ceremonias religiosas y que tiene un factor ambivalente, pues otorga valor pero también puede causar ocasiones peligrosas.

9. *Atl*. El amanuense del *Vaticano A* (1996: 33v) indica que “*en este día les fue dada la abundancia*” (*Códice Vaticano A* 1996: 12r; Anders y Jansen 1996: 101), F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I, Cap. XXIX: 48v) dice de este día que quien nacía en él “*había de ser gran desperçiado y destruidor de haziendas*” y en cuanto a fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230), para él no existe ninguna duda: se trata de un signo malo que presagiaba una vida corta con largas enfermedades y mal carácter. Finalmente, J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 330) define este signo como indiferente.

Este día está relacionado en el *Códice Borgia* (1993: 13) con *Xiuhtecuhtli* (Figura 102a), paradójicamente, señor del fuego. En este caso, se representa el plano en el que colaboran ambos elementos, pues la imagen del código está vinculada a un temazcal o baño de vapor (Anders, Jansen y Reyes 1993: 97). Respecto a este punto, J.J. Batalla (2008b: 354) considera que los signos verticales sugerirían un templo almenado y que sería esto y no el temazcal lo que relacionaría el signo con la guerra. Según el estudio sobre el *Códice Vaticano B* (Anders y Jansen 1992: 232) (Figura 102b) simboliza lo

pasajero, lo inestable. El patrón es *Xiuhtecuhtli*, y los elementos asociados presagian destrucción, conflictos y curación con la presencia del temazcal: “*la combinación resulta en: 1. una corriente de agua con llamas: la guerra destructiva, 2. un alacrán: conflictos, 3. un temazcal, en que agua y fuego colaboran para reforzar y curar al ser humano*”.

10. *Itzcuintli*. En el *Códice Vaticano A* (1996: 12r) “*significaba el demonio que lleva las almas al infierno*” (Anders y Jansen 1996: 101) lo que no nos da una idea muy clara de la orientación del signo, pero sobre todo parece corresponderse con la idea del perro como guía de las ánimas en el Mictlan (Anders y Jansen 1996: 43).

Por su parte, F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I, Cap. XXIX: 48v) dice: “*el que nascía e(n) este signo abía de ser hombre de malas inclinaciones y ruines costumbres*”, aunque este signo es referido por fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. XXV: 50v) como uno de los mejores del calendario: “*decían que los que en el nacían eran de buena condición, amigables, amables, regocijados, placenteros, inclinados a música y a oficios mecánicos*”.

Para fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230) es positivo y feliz, de gente valerosa y generosa que también tiene vínculos con una extensa familia, mientras que para J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330), era malo.

En lo relativo al *Códice Borgia* (1993: 13) simboliza (Figura 105a), en palabras de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 97) “*fidelidad, valentía, fecundidad y franqueza; promete mucha familia, prosperidad y abundancia*”., mientras que en el *Códice Vaticano B* (1992: 32), F. Anders y M. Jansen (1992: 232) asocian a este signo (Figura 105b) las características del propio animal afirmando de él que era un ser desenfadado y valiente. De este hecho procede que los autores afirmen una pródiga familia que implica “*malas inclinaciones*”. Su patrón está vinculado con el reino de los muertos, siendo *Mictlantecuhtli* en la página 32 o *Mictlancihuatl* en la 90 del propio *Vaticano B* (Figura 105c).

11. *Ozomatli*. En el *Códice Vaticano A* (1996: 12r) “denotaba la ociosidad” (Anders y Jansen 1996: 101) y se le atribuye “mal pronóstico” (*Códice Vaticano A* 1996: 24v; Anders y Jansen 1996: 165). F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I, Cap. XXXIX: 48v) dice que el que nacía en este día “avia de ser hombre gracioso y dezidor” y fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230) por su parte, vincula este signo con las siguientes características “hombres alegres, truhanes, graciosos, representantes y ganaban vida de ello”. En el caso de las mujeres además, les otorga un carácter alegre, divertido y casi libertino para las concepciones de la cristiandad, puesto que las menciona como “no muy honesta ni casta, risueña y muy fácil de persuadir en cualquier cosa”. Finalmente, J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 330) considera este signo *oçomatli* como “bonissimo”, coincidiendo como vemos con el resto de crónicas y fuentes.

En el *Códice Borgia* (1993: 13) es interesante destacar que el aspecto augural reside especialmente en los elementos asociados a la escena (Figura 106a). En ella podemos ver a un hombre pescando lo que nos indica dos cosas: por un lado, buenas noticias como una riqueza o el nacimiento de un hijo y por otro, los problemas e intrigas simbolizados por las redes, interpretación con lo que no está de acuerdo J.J. Batalla (2008b: 353) por percibir en los ojos de los peces del *Códice Borgia* (1993: 13) los ojos de Mictlantecuhtli. Así, el día “mono” se ve relacionado con “el arte, la alegría, la amistad, los juegos, la liviandad, la ociosidad y la falta de honestidad” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 98).

El patrón es *Xochipilli-Macuilxochitl*, dios de las flores y las artes y en opinión de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 98), la simbología de las redes y el pescador que aparecen representadas, se refieren a una deshonra causada por un pecado público.

Por su parte, en el *Códice Vaticano B* (1992: 32) su patrono también es *Xochipilli* (véase figura 106b) y en este caso atrae peces como en el *Borgia* pero ya no son de jade. Se refleja así la advertencia de los problemas de los peligros que pueden enredar al individuo aunque sea un pez precioso lo que pueda “pescar” (Anders y Jansen 1992: 233).

12. *Malinalli*. En la obra de F. Cervantes de Salazar (1575 I, L. I, Cap. XXIX: 48v) este signo no existe como tal, sino que lo nombra como “*tletli*” o *fuego*,

apareciendo así un signo inexistente en el resto de fuentes, del que dice “*el q(ue) nacía en este signo avia de vivir mucho ti(em)po*”. Fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. VII: 15v) hablando de hierba señala que:

“(…) *Decían que era casa mal afortunada, porque los que en ella nacían vivían siempre en pobreza y trabajos, y sus hijos todos morían, y ninguno se lograba, y venían a tanta bajeza estos que se vendían como esclavos (…)*”.

En fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 230) la información sobre este signo, es coincidente con la que nos aportan las distintas interpretaciones de los códices pues se relaciona con un aspecto positivo pero en riesgo de perderse.

En cuanto a J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 330), lo califica como bueno y emplea la misma terminología que el amanuense del *Tudela* llamándolo “*malinalli*”.

Según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 98), en el *Códice Borgia* (1993: 13), se trata de un signo que presenta una parte buena, la renovación y la aparición de descendencia, bienes, etc., y su correspondiente pérdida (Figura 107a). De ahí que estos autores hablen de tenacidad en relación con los nacidos en este momento. Parece de nuevo que el augurio de este signo mantendría la ambigüedad entre el éxito de los valientes guerreros y la posibilidad de la muerte sacrificial; la miseria y la abundancia (Anders y Jansen 1993: 234).

En cuanto al dios que lo patrocina, es *Pahtecatl*, tanto en el caso del *Borgia* (1993: 13), como en el *Códice Vaticano B* (1992: 31) (Figura 107b). Este dios, relacionado con el pulque y los borrachos (Anders, Jansen y Reyes 1993: 98), estaría también vinculado a la idea de la muerte sacrificial, por los animales que le acompañan portando la bandera del sacrificio y por la importancia de las bebidas alcohólicas en las víctimas (Anders, Jansen y Reyes 1993: 98).

13. *Acatl*. F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) dice de él, además de que la traducción del término “*significa caña de carrizo*”, que el que bajo este signo nacía era “*vano y de poco ser y manera*”, lo que le concede un carácter negativo. En el caso de fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 231) lo tiene

por indiferente, aunque luego lo nombra en relación con malas cualidades como la falta de corazón, el poco juicio o la falta de inteligencia, incluso llega a afirmar que los nacidos en este signo, aunque tengan fortuna económica la perderán y vivirán de la mendicidad. Por último, también los vincula con la falta de pudor cuando habla de que son amigos de “*estarse todo el día en cueros al sol*”. Finalmente, J. de la Serna (1987 Ttdo. I, cap. VIII: 330) lo considera bueno una vez más.

F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 99) ven en este signo del *Borgia* (1993: 12) la autoridad y el mando pero también la oquedad y por tanto la vanidad (Figura 108a). Por otro lado, J.J. Batalla (2008b: 356) destaca el hecho de que el patrón sea Itztlacoliuhqui, el dios de la justicia y el hielo, una advocación de Tezcatlipoca normalmente caracterizado por su ceguera.

En la representación del *Códice Borgia* (véase figura 108a), la escena recoge a la divinidad en relación con un hombre que defeca, lo que ha sido visto como que “*la ceguera en la vida diaria significa vicios y maldad y los vicios, a su vez, aumentan la maldad*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 99); no obstante, es cierto que el elemento que los pone en conexión presenta un color dorado, lo que podría identificarse como “*teocuitlatl*” o “*excremento de los dioses*” es decir, oro (GDN 2012). En el caso del *Códice Vaticano B* (1992: 31), el dios ciego es el patrón (figura 108b), igual que en el *Códice Borgia* (1993: 12), y sobre su cabeza está depositado un quetzal que simboliza la riqueza que él no es capaz de ver. Por otro lado, se aprecia una flecha que perfora el corazón, lo que indica conquista, sacrificio y aflicciones (Anders, Jansen 1992: 234). Este signo queda bajo la protección de *Iztlacoliuhqui*, advocación de Tezcatlipoca, cuya característica más importante es su ceguera física, lo que F. Anders y M. Jansen (1992: 234) identifican como signo de “*poco juicio*”.

Parece a la luz de estas interpretaciones que el signo no era positivo, sino que muestra de nuevo la discordancia entre la autoridad y la vanidad y la riqueza y la pobreza que simboliza la autoridad de la caña y su propia oquedad (Anders, Jansen y Reyes 1993: 99).

14. *Ocelotl*. A partir de este signo, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) ya no recoge augurios de ningún tipo, sino que toma simplemente los nombres, citando correctamente este como “*oçelotl*” sin dar más detalle.

Aunque relacionado con aspectos bélicos, según fray Bernardino de Sahagún (C. F. 1979, I, L. IV, Cap. II: 4r) era muy mal afortunado, no sólo eso, sino que a los que nacían en este día se les achacaba un destino de esclavitud y desgracia si no eran prudentes con sus decisiones y no se focalizaban en corregir este mal destino con sacrificios y ofrendas.

Por su parte fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 231), representa las cualidades propias de este animal asociadas al signo: por un lado los hombres serían laboriosos, valientes y guerreros y las mujeres libres, soberbias o presuntuosas con altos pensamientos y capacidad de burlarse de todos. Para J. de la Serna (1987, Ttdo I, Cap. VIII: 330) se trata de un signo “*bonissimo*” del mismo modo que con el signo caña, con lo cual, no coincide con el resto de fuentes consultadas.

El signo jaguar es “*el animal que representa la valentía y el poder*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 77) y se relaciona con la fuerza y el valor en batalla en el *Códice Borgia* (1993: 12). La presencia de un tecolote (Figura 109a) tanto en el *Códice Borgia* (1993: 12) como en el *Códice Vaticano B* (1992: 30) (Figura 109b) augura a todas luces el aspecto malo del signo en cuestión (Anders, Jansen y Reyes 1993: 100), pero se observa de nuevo la posibilidad de variación con la presencia de elementos de culto que parecen llamar al sacrificio y la ofrenda (Anders y Jansen 1992: 235). Su patrona sería *Tlazolteotl*, diosa de la sexualidad y el tejido, y su aspecto, lúgubre (Anders, Jansen y Reyes 1993: 100).

Finalmente, por las implicaciones de este signo, parece ser que se reconocen en él propiedades como el “*valor en la guerra, la agresividad sangrienta, ataque bravo y peligroso; personalidad dominante, energía, orgullo y bondad*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 100). Por otro lado, la presencia de un tecolote dentro de un templo y la leña frente al edificio, hacen suponer que si no hay sacrificios sucederán desastres (Anders y Jansen 1992: 235).

15. *Cuauhtli*. Para fray Bernardino de Sahagún (C. F. I, L. IV, Cap. XXXIII: 60v) es un signo de fortuna adversa pues, “*los que nacían en este signo eran valientes*

o esforçados, atrevidos, desvergonçados, descomedidos, fanfarrones, presumptuosos, etc”. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 231) le da una connotación negativa pues, si bien son las mismas características que al día *Ocelotl* por estar ambos asociados con los guerreros, dice de los nacidos en *cuauhtli* que “*serán inclinados a hurtar y codiciosos de bienes ajenos*”. En el caso de J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) le atribuye un carácter indiferente, no coincidiendo por tanto con el resto de fuentes, que le dan un cariz negativo.

La imagen tradicional en el *Códice Borgia* (1993: 11) presenta (Figura 110a) un águila pintada de cuerpo entero y con cuchillos de pedernal adosados al cuerpo (Batalla 2008b: 356). En opinión de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 100) en su interpretación del *Códice Borgia* (1993: 11), el patrón es el *Tezcatlipoca* rojo, que tiene un brazo cortado en la mano, lo que simboliza poderes mágicos espantosos.

En el *Códice Vaticano B* (1992: 30) (Figura 110b), bajo el dios, símbolos de guerra y saliendo del monstruo de la tierra, representado por una serpiente, lo que según F. Anders y M. Jansen (1992: 235) se refiere a un augurio de temor encarnado por un conejo. Además, la representación es muy parecida al *Borgia*, con una divinidad con poderes mágicos paralizantes sosteniendo un brazo en la mano. Por ello, las características vinculadas a los que nacían en este signo serían: “*fuerza y valor, libertad y destreza, en combinación con codicia y robo*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 100).

16. *Cozcacuahtli*. El *Códice Vaticano A* (1996: 12r) dice de él que es “*un cierto género de ave muy cruel que hay en este país*” (Anders y Jansen 1996: 103), sin aportar suerte alguna a los nacidos en este signo. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 231), presagia grandes virtudes como la sabiduría, la autoridad o la prudencia, así como el gusto por la enseñanza de sus discípulos y J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) lo menciona con dos nombres “*temetlatl*” o “*coscaquautli*”. El primer término empleado se refiere a una mano de metate (GDN 2012), algo que se desvía de todas las fuentes consultadas y el segundo, es el mismo que ubicábamos en el *Códice Fiestas*, donde se recoge como *Coscaquautli* (Batalla 2008c: 40; fol. 55r).

Según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 101) en el *Códice Borgia* (1993: 11; Figura 111a) “*este signo se refiere a la calvicie y, por ello, a la vejez, y a una larga vida, a la discreción, la sabiduría, los buenos consejos y la quietud*”. En el *Códice Vaticano B* (1992: 29) (Figura 111b), expresa “*discontinuidad, ruptura, desgracia y muerte*” (Anders y Jansen 1992: 236), pues se trataría de una deidad antigua, relacionada con un aspecto fúnebre y negativo, vinculada al sacrificio y cuyo símbolo es el árbol roto, que implica discontinuidad y desgracias (Anders y Jansen 1992: 236). La simbología de la figura del zopilote propugnaría larga vida, discreción y sabiduría para los nacidos en este signo (Anders, Jansen y Reyes 1993: 101).

Su patrón sería *Itzpapalotl-Itzcueye*, Mariposa de cuchillos de obsidiana (*Códice Borgia* 1993: 11) “*caracterizada por los múltiples cuchillos que sirven como remate de su falda y en otros adornos, incluido el clavado en la nariz*” (Batalla 2008b: 356).

17. *Ollin*. En la obra de fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 232) la suerte de los nacidos en este signo era la mejor, puesto que “*resplandecerían como el sol*”. No debemos olvidar que este cronista, del mismo modo que Sahagún, se centra en la población mexicana, por lo que relaciona el signo *Ollin* con la figura del Quinto Sol. A las mujeres sin embargo, la suerte se tornaba desgracia pues serían “*tontas, bobas, necias, de corto juicio, lunáticas, desconcertadas, pero ricas y prósperas y poderosas, como los varones*”. En el caso de J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330), el signo es reconocido como bueno.

En el *Códice Borgia* (Figura 112a) se trata de un elemento que “*se refiere tanto al temblor terrestre como al curso del sol*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 77) (*Códice Borgia* 1993: 10). Era favorable a los hombres, les traía fortuna, señoríos y supremacía, mientras que a las mujeres les acarreaba desgracias. En esta línea, se formula la idea de que el patrón fuera el dios buboso que se convirtió en el quinto sol (Anders, Jansen y Reyes, 1993: 101) pero, por su parte, J.J. Batalla (2008b: 356) se refiere al patrón como uno de los *tonallehque* o guerreros muertos en batalla que acompañan al sol y deshace la relación con *Nanahuatzin*, por no poder tratarse del quinto sol, pues, si así fuera, la obra sería mexicana.

El augurio para este día estaba relacionado para F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 101) con la buena fortuna, los señoríos y la superioridad de los varones, aunque para las mujeres no era un signo positivo, al analizar la olla con restos humanos y su base de calaveras con cuchillos de pedernal en su nariz del *Códice Vaticano B* (Figura 112b), símbolo presente también en el *Borgia*, señalan que la desgracia viene presagiada precisamente por este elemento. Por otro lado, interpretan el animal pintado en el *Vaticano B* (Anders y Jansen 1992: 236) como un dios *Xolotl* cubierto de riquezas, apreciándose, por tanto, ciertas diferencias entre ambos códices.

18. *Tecpatl*. Según fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. XXI: 47v):

“(...) Decían que los hombres que nacían en este signo eran valientes, esforçados para la guerra y venturosos. Y las mujeres que en el nacían varoniles, hábiles para todo y muy dichosas en el adquirir de riquezas. Decían que éste era el signo de Uitzilopochtli, dios de la guerra (...)”.

Fray Diego Durán (1984 I L. II, Cap. II: 232), no se refiere a ningún patrón, sino que hace especial énfasis en la idea de que los nacidos en este signo, tanto varones como hembras, serían infecundos, es decir, no podrían dar descendencia a sus familias. Algo muy negativo en esta cultura, según el mismo autor. En el caso de J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) reconoce un aspecto negativo recogiendo como malo.

En el *Códice Borgia* (1993: 10) la representación del día (Figura 113a) es “*el cuchillo de piedra usado para cortar y para matar*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 77) y destaca que en el *Códice Borgia* la imagen mántica relaciona con la deidad que lo vincula con el sacrificio y el ayuno: una piedra de jade y una corriente de agua que parece relacionada con el agua preciosa, es decir, la sangre (Anders, Jansen y Reyes 1993: 103); pues los regueros finalizan en cuentas de oro; pero, en el *Códice Vaticano B* (1992: 29) no se pintó (Figura 113b) ninguna imagen relacionada con la deidad (Anders y Jansen 1992: 237). Los augurios vinculados a este signo son la esterilidad, el sacrificio y la guerra (Anders, Jansen y Reyes 1993: 10).

Como numen encontramos a *Tezcatlipoca* bajo la apariencia de otra de sus advocaciones, esta vez se trataría de *Chalchiuhtotolin* o Guajolote Enjoyado “*caracterizado por su moco que le cae por delante del pico*” (Batalla 2008b: 356).

19. *Quiahuitl*. Fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 232) habla de este signo como muy negativo, ya que las malformaciones motrices como la cojera o las enfermedades de la vista o de la piel eran se relacionaban con él. Por su parte, J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) le atribuye un sentido bueno, difiriendo una vez más con la interpretación del resto de fuentes.

En el *Códice Borgia* (1993: 9), según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes 1993: 103 se trata del “*signo con el que se señalan las bubas y otras enfermedades semejantes de la piel, relacionados con el dios de la Lluvia; pero también la abundancia de la agricultura*” (Figura 114a) y en el *Códice Vaticano B* (1992: 28) le da también más peso negativo que positivo (Figura 114b), pues lo vincula con las enfermedades y no con el crecimiento del cultivo (Anders y Jansen 1992: 237). El patrón de esta fecha es el dios del sol, *Tonatiuh* “*caracterizado [en el *Códice Borgia* (1993: 9)] por su color rojo y el sol que lleva sobre el pecho*” (Batalla 2008b: 357).

Finalmente, según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 103) su carga mántica está relacionada en ambas ocasiones (*Códice Borgia* 1993: 9; *Códice Vaticano B* 1992: 28; véanse figuras 112a y 112b) con un hombre que toca una caracola dentro de un recinto acotado, relacionándolo con las bubas y las enfermedades de la piel, pero también con elementos agrícolas.

20. *Xochitl*. Este último signo de la cuenta era positivo para Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. VII: 16v) que afirma que “*los hombres que nacían en él decían que eran alegres, ingeniosos e inclinados a la música y los placeres, decidores y las mujeres grandes labranderas y liberales de su cuerpo si se descuidaban*”. Es por tanto, como todos para él, un signo “*indiferente a bien y a mal*” (Sahagún C.F. 1979, I, L. IV, Cap. VII: 16v). Por su parte, fray Diego Durán (1984 I, L. II, Cap. II: 232) cierra el ciclo con este signo sin mencionar una suerte negativa. Para él, los nacidos en este momento serían mañosos y trabajadores, viviendo de oficios mecánicos como los tejidos, la escultura o las

tallas, sin grandes problemas para su sustento. Finalmente, J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) lo recoge como negativo, de nuevo a diferencia de los demás autores.

En el *Códice Borgia* (1993: 10) (Figura 115a) se vincula al cultivo del maíz y al patronato de la diosa *Xochiquetzal*, diosa del arte y de la sensualidad (Anders, Jansen y Reyes 1993: 104; Batalla 2008: 357), mientras que en el *Códice Vaticano B* (1992: 28) lo encontramos (Figura 115b) relacionado además de con un alacrán. Ambos signos son concebidos como malos (Anders y Jansen 1992: 238) porque la mano del metate rota indica muerte y destrucción, mientras que el alacrán es igualmente identificado con la desgracia.

A pesar de la gran cantidad de datos que hemos recopilado en este epígrafe, debemos reseñar que la mayoría de ellos forman parte de un conjunto de fuentes que, en su origen son cuanto menos criticables. Con esto no queremos dar a entender que carezcan de validez ni que no deban ser interpretadas de forma más o menos consciente. Lo que queremos destacar es el hecho de que los autores recogidos, no aportan gran cantidad de información, como J. de la Serna, bien se centran en un intento de recopilación para una mejor extirpación de la religión indígena de la mente de los nuevos conversos; o finalmente, como en el caso de los últimos ejemplos, se parte de la libre interpretación de una pintura prehispánica presente en un documento que no aporta escritura alguna.

Con este tipo de datos, relacionando unos con otros y estableciendo una comparativa con la fuente que nos ocupa, buscamos la aclaración y la crítica, como veremos en capítulos posteriores, para discernir coincidencias, divergencias y novedades que el *Códice Tudela* pueda arrojarlos de forma explícita a través de sus textos. Por este medio, lograremos someter a crítica también con un documento contemporáneo a muchas de las fuentes, entre ellas las que bebieron del propio *Códice Tudela*, junto con lo que algunos autores han apuntado desde el siglo XVI y lo que otros han creído poder interpretar en el XX.

4.1.2. Signos de los días con numeral explícito.

A continuación, presentaremos los augurios de los días del total de 260 días asociados a numerales concretos. Para ello los reseñaremos según el orden que presentan en el *Tonalpohualli*, iniciando la cuenta por *Cipactli*.

Cipactli. El *Códice Telleriano Remensis* (1995); recoge en una ocasión (fol. 17v), asociado con el numeral seis, que se trataba de un signo negativo tildándolo así de “*malo*”. Por otro lado, dentro del cuadrete de 7 *cipactli* (fol. 23r) vemos la sílaba “*bu*” lo que parece sugerir que se trataba de un signo “*bueno*” y debajo la siguiente glosa: “*tambien en este siete cipactli hazia(n) la mesma fiesta desta venida de las aguilas*”.

Por su parte, fray Bernardino de Sahagún, en el *Códice Florentino* (1979 I, L. IV, Cap. I: 189r) parece especificar en la columna izquierda que los días favorables serían el quinto (*coatli*) y el segundo (*ehecatli*), aunque no da mayores datos y en la columna derecha atribuye también a este primer signo un buen augurio.

En nuestra opinión, la traducción más interesante del signo que nos ocupa, es la de J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VI: 316) pues, no se centra en considerar si el animal con el que se relacionaba el signo era ficticio o no, sino que lo define como “*Ce icpac thatli*” o “*el superior al sol*”. Ello nos lleva a tratar de nuevo del monstruo que vemos recogido en *La historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002: 28) “*y en ella [en el agua] criaron a un pexe grande que se dize Çipaqcli, que es como cayman, y deste pexe hizieron la t[ie]rra*”.

Ehecatli. El *Códice Vaticano A* (1996: 34v) lo sitúa como referencia de la “*variabilidad de las cosas mundanas*” (Anders y Jansen 1996: 101) y asegura que el que naciera en el signo *1* viento sería sano “*desde su nacimiento, pero si enfermara de dolor de costado o de fistula, su mal sería incurable*” (Anders y Jansen 1996: 183).

El *Códice Telleriano Remensis* (1995: 9r) dice del día 9 *Ehecatli* “*el que naciera en este signo nueve ayre sería ho(m)bre dichoso q(ue) aun(que) fuese de baxo linage vendría a tener grandes cargos en la república*”, lo que se sobreentiende en nuestra opinión como una suerte positiva. Por otro lado, refiere la suerte de este signo en tres ocasiones más: (fol. 19) dice que “*este 4 ayres tenia(n) por mal dia y asi en viniendo este dia todos los mercaderes se ençerrava(n) en casa porq(ue) dezia(n) q(ue) ¿esto? era causa de q(ue) se perdiessse(n) sus hazie(n)das*”; (fol. 20r) “*el que naçia en 7 ayres*

seria rico y ho(m)bre de consejo”; “*el que naçia en un ayre seria de nacimi(en)to sano pero si enfermava(n) les causava grandes dolores de costado y cabeza porq(ue) las dos enfermedades so(n) aplicadas a este dia*” (fol. 21v).

Además de estas referencias, como hemos mencionado en el signo anterior, fray Bernardino de Sahagún le promete un augurio positivo cuando se trata del signo 2 viento, perteneciente a la primera trecena (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 189r).

Calli. El *Telleriano- Remensis* (1995: 18v) recoge:

“(...) Este dia de una casa tenia(n) por malo por q(ue) dezia(n) que en tal dia venia(n) de los ayres de arriba los demonios en figura de mugeres q(ue) nosotros dezimos bruxas: y estas dezia(n) comunmente q(ue) andava(n) en las cruzijadas de los caminos y en lugares a solos y escondados (sic) ya oy las que era(n) malas mugeres y adulteras quando queria apartarse del pecado yva(n) de noche a solas y desnudas en pelo a las cruzijadas de los caminos a donde dezia(n) q(ue) andava(n) aquestas bruxas y alli se sacrificava(n) de las lenguas y dando sus nauas y ropas q(ue) llevaba(n) dexavala ally esto era señal q(ue) dexava(n) el pecado (...)”.

Jacinto de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VI: 319) no lo recoge de forma independiente sino relacionado con el número uno, de ahí que emplee el término *cecalli* y lo relaciona con las diosas cihuateteo, al igual que Sahagún, lo que origina que le dé una orientación negativa, si no al signo mismo sí al periodo que encabeza.

Cuetzpalin. En este caso, las fuentes no recogen nada que se refiera al día lagartija relacionado con ningún numeral concreto. La información, como hemos visto y como se aprecia en el pasado epígrafe se refiere más bien al propio signo en general o asociado al grupo de trece días que encabeza, como veremos en el siguiente epígrafe.

Coatl. En el *Códice Vaticano A* (1996: 12r), F. Anders y M. Jansen (1996: 99) explican la referencia al signo *1 Serpiente* como “*por la cual dan a entender la pobreza y los trabajos que los hombres padecen en esta vida*”.

En el *Telleriano Remensis* (1995: 14v) (Figura 116) podemos leer: “[calderón] *este dia de una culebra tenia(n) por malo y si este dia alg(un)o caminava [tachado: dez] y tropeçava en palo o piedra q(ue) de la cosa que vendria a perder la pierna o morir dello*” lo que se presupone por tanto, un destino negativo, aunque, según el

Códice Florentino (1979 I, L. IV, Cap. I: 189r) es un buen signo. No obstante, los elementos que aparecen en otras fuentes como el *Códice Borgia* (1993: 10) en donde se aprecian signos que, según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 94) “*señalan la necesidad de ofrendas y del autosacrificio cuando se manifiesta la diosa tutelar*”, “*7 serpiente*”, muy acorde con el mismo.

Este hecho se corresponde con la idea que aporta fray Bernardino de Sahagún en la *Historia General* (1990 I, L. IV, Cap. I: 251), cuando habla de que, a pesar de que existían buenos augurios, debían trabajar para mantener la suerte que les era propia.

Miquiztli. En el caso del *Vaticano A* (1996: 19v) le da augurio propio al signo *1 Muerte* “*era signo muy malo, y el que en tal signo naciese sería hechicero y muy dado a las artes mágicas, a las cuales eran muy aficionados, a fin de transformarse en diversos animales*” (Anders y Jansen 1996: 131). Por su parte, en el *Telleriano Remensis* (1995: 12v; Figura 117) se indica que *1 Miquiztli* que: “*el día del diablo y malo, los q(ue) aquí nacia(n) seria(n) ho(m)bres de cosas magicas*”.

Maçatl. En el *Vaticano A* (1996: 12r) se relaciona con este signo “*la diligencia de los hombres en buscar lo necesario para sustentarse*” y en el *Telleriano Remensis* (1995: 9v) se indica que el día *1 Venado* “*causaba perlesias y malos humores*”.

Cuando aparece ocupando el segundo lugar, es un signo caracterizado como muy negativo por parte de Sahagún (*C.F.* 1979, I, L. IV, Cap. X: 25v) pues, “*el que en esta nacía ninguna buena fortuna tenía*”.

Tochtli. El *Vaticano A* (1996: 12r) (Anders y Jansen 1996: 103) y que el día *1 conejo* se tenía como bueno, según los pronósticos (*Códice Vaticano A* 1996: 36v; Anders y Jansen 1996: 193). Por otro lado, el *Telleriano Remensis* (1995: 9v) dice simplemente del signo *2 Conejo* que era “*día de borrachos*”.

Atl. Fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. X: 25v) sugiere que el signo agua, en este caso “*cuatro agua*” de la décima trecena, sería desafortunado, y que los que obtuvieran alguna ganancia habiendo nacido en él la perderían, puesto que era un día poco agraciado por la suerte.

Itzcuintli. Sólo hemos hallado una de sus fechas, 5 *perro*, en el *Telleriano-Remensis* (1995: 12v), donde recibe el siguiente comentario, que no se refiere a ningún augurio: “*en este día juzgaban a los adúlteros y ladrones*”.

Ozomatli. No recibe ninguna relación en lo que a numerales particulares se refiere.

Malinalli. El *Códice Vaticano A* (1996: 12r) recoge: “*que era como dar a entender la misma brevedad de la vida*” y que

“*el que naciere en esta primera hierba [l Hierba] era mal signo, porque dicen que éste era el día de los tlamatzatzquex [tlamacazqueh], que era una generación [un género] de demonios, que estaban entre ellos, que, como dicen, andaban por el aire, y de aquí tomaron el nombre los ministros de la iglesia*” (Anders y Jansen 1996: 101).

Acatl. El augurio contenido en el *Vaticano A* (1996: 12r) nos informa de que debían ayunar si este era el signo que inauguraba el año “*en memoria de las veces que se perdió el mundo*”.

En el *Telleriano Remensis* (1995) encontramos referencias en dos ocasiones (fols. 10r y 20v) en los que dice, la primera, los nacidos en el signo 7 *caña* que, “*si eran mugeres eran re[mancha: ce]losas*” y en el segundo caso, que “*el que naçia en este 5 caña era ho(m)bre granjero*”, en ambos casos dentro del cuadro del signo se escribe la calificación de “*bueno*”.

Ocelotl. No recibe augurio en relación con un número específico.

Cuauhtli. En el *Telleriano Remensis* (1995) es mencionado el augurio en relación con este signo, en dos ocasiones. La primera, en el folio 21r se refiere al signo “7 *águila*”, del que dice:

“*en siete aguilas era dia aplicado a la luna y mal día para los que en este dia dava mal de corazón q(ue) dira(n) que no savia al que que en el dia diese y asy las mugeres q(ue) padeçia(n) trabajo de su costu(m)bre sacrificava a la luna en este dia para q(ue) les quitasse de su trabajo*”.

La segunda ocasión en la que se menciona este signo en el *Telleriano Remensis* (1995: 22v) se corresponde con “1 *águila*” y lo extiende en realidad a toda la trecena:

“(…) *Este dia de una aguila era aplicado a los ho(m)bres de guerra porque dezia(n) que en tal dia venia(n) muchas aguilas por los ayres y despues se las figuraba(n) en figura de niñas. Esto era para dalles esfuerço para yr a la guerra y morir en ella que era lo q(ue) ellos mucho deseava(n)*

porque por este medio yva(n) al çielo y dezia q(ue) durava(n) estos treze días (...)”.

Cozcacuauhtli. El *Telleriano Remensis* (1995: 19v) atribuye que “*el q(ue) naçia en un cuzcacuauhtli seria [sic] y cinco rosas y siete ayres seria(n) ho(m)bres ricos y llegaria(n) a viejos y alcançaria dignidad*”. Lo relevante de este texto sin embargo, es que presenta un conjunto de líneas transversales que cubren parte del él pero que lo dejan perfectamente legible. De este modo, si el objetivo del amanuense era tachar la información que aquí hemos señalado, no cumplió su misión de forma efectiva.

Fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. X: 26r) lo describe como una casa bien afortunada, pues los que nacían en ella “*tenían larga vida y morían viejos*” aunque, en este caso, se trate del undécimo signo dentro de la trecena encabezada por *ce miquiztli*.

Ollin. Fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. XXIV: 50r) nos informa de que para los nacidos en el día *I Ollin*, puesto que lo relaciona implícitamente con el primer día de la trecena, lo importante era hacer penitencia y labrarse así un buen destino, pues en sí mismo era indiferente.

Tecpatl. En el caso del *Vaticano A* (1996: 22v) relaciona a los que nacieran en el día *I Tecpatl* con que serían “*muy buenos cazadores y personas ilustres*” (Anders y Jansen 1996: 149).

Quiahuitl. En el *Telleriano Remensis* (1995: 12r) hace un breve comentario en el signo *7 lluvia*, en el que se limita simplemente a decir “*q(ue) serían ricos*”.

Fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. XI: 27r) le atribuye que los que nacían en él eran “*nigrománticos, hechiceros, brujos y embaidores (...) casi todas las cosas de este signo eran de mala digestión*”.

Xochitl. En el *Códice Vaticano A* (1996: 16v) se menciona que el nacido en el primer día de la trecena *I rosa* “*sería cantor o médico o tejedor o persona principal*” (Anders y Jansen 1996: 123). En cuanto al *Telleriano Remensis* (1995: 13v) el signo *5 rosas* recibe una especial atención, pues a él se refieren cuando dicen “*el q(ue) naçia en 5 rosas sería ca(n)tora y ¿tahur?*”.

Para terminar con este epígrafe relacionado con fechas concretas del *Tonalpohualli*, debemos hacer hincapié en la relevancia de determinadas fechas y las festividades o ritos asociados a la misma. Este hecho, es fácilmente apreciable en la importante escasez de datos que conservamos según que signos, mientras que otros se corresponden con mayor cantidad de información, sin llegar en ningún caso a un detalle extremo. Esta falta de precisión en las afirmaciones puede deberse a un escaso interés por parte de los que recogieron esta información, debido quizás a un intento de puntualización y no a un interés por una descripción extensa de algo que simplemente, se consideraba idolatría.

4.1.3. Los signos de los días: augurios relativos a las trecenas

A pesar de tratarse de una información tan relevante como los periodos de las trecenas, lo que conservamos en las fuentes relativos a la suerte del conjunto de los trece días, es muy escaso, quedando reducido en la mayoría de las ocasiones a las escasas glosas contenidas en las escenas centrales del *Códice Borbónico*⁴⁹ o a algunas anotaciones en el *Telleriano Remensis*.

Debido a esta falta de información, recogeremos en las páginas siguientes de forma ordenada, los detalles que van aportándonos las fuentes en uno u otro sentido, aunque lo que realmente consideramos importante resaltar es la escasez de recursos que se centren en este tipo de comentarios, dejándonos entrever que, si bien parecía trascendental el *Tonalpohualli* y la organización de los días en trecenas, paradójicamente no conservamos información al respecto, bien porque no haya trascendido, bien porque no fuera del interés de los españoles. En este epígrafe presentaremos las trecenas por orden, de tal manera que conformen un *Tonalpohualli* en la disposición original que presentarían en los almanaques.

1. 1. Cipactli. En la *Historia General de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1990 I L. IV, Cap. I: 250), este signo, que englobaba a otros como primer día del calendario y de su respectiva trecena, era un día de

⁴⁹Al haber perdido las dos primeras páginas del *Códice Borbónico* (1991), obviamente no sabemos si contenían glosas. Lo que sí es un hecho es que estas frases han de ser tratadas con extremos cuidado puesto que no tenemos constancia del origen ni podemos asegurar la fiabilidad de las mismas.

buen augurio. Los nacidos en este y los trece días que le seguían eran, según fueran pobres o nobles, buenos guerreros o valientes y honrados. Si la nacida era una mujer sería rica y daría comida a los pobres.

2. 1. Ocelotl. En el *Codice Vaticano A* (1996: 12r) se refiere a él como “*que es animal muy terrible y así lo tenían por mal pronóstico y el peor de todos, el eco de la voz*” (Anders y Jansen 1996: 101) mientras que, en el *Telleriano Remensis* (1995: 8v) vemos que lo descrito para 1 jaguar se extiende a los días siguientes: “*los q(ue) naçia(n) en estos 4 dias [jaguar, águila, zopilote y movimiento] era(n) ho(m)bres belicosos*”.
3. 1. Maçatl. Como ya hemos indicado será el *Códice Borbónico* el que contenga una glosa para cada una de ellas. La trecena *Venado* presenta en el *Borbónico* (1991: 3; Figura 118a) un augurio positivo pues a los nacidos en ella los nombra como “*valientes hombres*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 128).
4. 1. Xochitl. En el *Borbónico* (1991: 4) la trecena *1 flor* (véase figura 118b) achaca a los nacidos bajo su influencia la característica de que “*serían cantores*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 130). Por su parte, en el *Telleriano Remensis* (1995: 10v) se dice que “*los que naçian en este serían cantores y médicos y tejedores y personas principales*” (Corona 1964: 188).
5. 1. Acatl. Este signo *Caña* en el *Borbónico* (1991: 5) refiere como augurio que los que nacían en la trecena que encabezaba *1 Caña* (véase figura 118c) “*no pueden tener hijos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 132). Fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. VIII: 20r) dice que cuando lo encontramos como cabeza de trecena “*es todo mal afortunado*”. Aunque ya sabemos que el cronista lo relaciona dentro de la trecena y no por separado, es relevante esta idea, puesto que lo vincula con Quetzalcoatl, normalmente positivo.
6. 1. Miquiztli. El *Borbónico* (1991: 6) achaca a los nacidos en esta trecena (véase figura 118d) que “*eran valientes hombres más no podían prender a nadie*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 134). El *Telleriano Remensis* (1995: 12v;

Corona 1964: 196) recoge por su parte que, “*los que nacían en estos días serían principales en su pueblo*”

7. 1. Quiahuitl. En el *Borbónico* (1991: 7) se les da a los nacidos en esta trecena, un augurio positivo (véase figura 118e) pues, “*habían de ser ricos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 7).
8. 1. Malinalli. Este signo en el *Borbónico* (1991: 8) recibe como característica de los nacidos en la trecena que encabeza (véase figura 118f) que “*habían de ser borrachos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 142).
9. 1. Coatl. En el caso de este signo, en relación con la trecena concretamente encontramos en el *Códice Borbónico* (1991: 9) una referencia que dice que (véase figura 118g) “*los que nacían aquí habían de ser principales achacauhtli*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 144). Respecto a la palabra planteada en esta fuente, debemos mencionar que el *Códice Tudela* (2002: 54r) nos da la información relativa a este término en el contexto de las páginas de los rituales de nombramiento del señor, en los que recoge el término “*achcahtle q(ue) quiere decir rejidor*” (Batalla 2009: 102), lo que podemos relacionar con lo señalado en epígrafes anteriores por J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 330) donde se señalaba la importancia de los nacidos en este signo.
10. 1. Tecpatl. En el *Borbónico* (1991: 10) y entonces se asegura (véase figura 118h) que “*los que nacían aquí no podían ser aborrecidos de nadie*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 148).
11. 1. Ozomatli. En esta trecena el glosador del *Borbónico* (1991: 11) señala que nacer en ella significaba (véase figura 118i) que “*habían de ser valientes hombres mas habían de morir en la guerra*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 152). En este caso, no se repite el patrón de este signo cuando ocupa el primer día de la trecena pues, fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979, I, L. IV, Cap. XXII: 48r) lo sitúa bajo la presencia de las Ciuateteo. Además de este punto, el cronista también menciona el hecho de que, bajo este signo, se celebraban las

elecciones de los que eran escogidos para puestos importantes en la república, lo que sin duda le daba al día un buen augurio.

12. 1. Cuetzpallin. El *Códice Borbónico* (1991: 12) recoge que los nacidos en la trecena que inauguraba este signo (véase figura 118j) eran “*inhábiles y habían de morir por mentirosos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 156). En el folio del Vaticano A (1996: 25v), además de ser breve, la vida es “*desnuda y llena de trabajos, de desnudez, frío y otras miserias*” y de la trecena que encabeza, el texto que lo acompaña señala:

“*que es un animal terrestre, desnudo y miserable, de donde es manifiesto que el mismo demonio, que tentó a nuestro primer padre Adán con la mujer, y a la mujer Eva con la serpiente, quería contrahacer a nuestro padre Adán, que fue el principio de nuestra ceguedad y miseria. Era señor de estos trece días, que eran todos malos*” (Anders y Jansen 1996: 103).

En el *Telleriano Remensis* (1995: 16v) la suerte que se atribuye a este signo se extiende a toda la trecena que encabeza y que “*era de gentes malas*” “*todos estos trece días eran malos porque si en estos trece días se levantaba algún testimonio, decían que no se podía averiguar la justicia, sino les parecía que les estorbaba el juicio para que fuesen condenados*”. Por este motivo, no podían ser condenadas, salvo que fuera realmente demostrada que actuaban de mala fe.

13. 1. Ollin. El *Códice Borbónico* (1991: 13) nos cuenta sobre la trecena empezada por este signo que (véase figura 118k) “*los que aquí nacían en siendo mancebillos se habían de morir*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 158) siendo por tanto una trecena con un augurio potencialmente negativo. El Vaticano A (1996: 26v) dice que los que nacían ella, eran malos y que todos los que en los trece días nacieran serían “*ladrones o mujeres malas*” (Anders y Jansen 1996: 165), mientras que en el *Telleriano Remensis* (1995: 17v) se recoge que “*los que naçian en estos días serían desvergonzados*” (Corona 1964: 216).

14. 1. Itzcuintli. Sólo conservamos la información relativa a esta trecena en el *Códice Borbónico* (1991: 14) (véase figura 118l): “*los que nacían [en esta trecena] aquí debían ser hombres ricos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 160).
15. 1. Calli. El *Códice Borbónico* (1991: 15) dice de la trecena que (véase figura 118m) “*los que aquí nacían habían de ser hombres ricos y después pobres*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 162). En esta misma trecena, que se inicia con *1 Casa*, el *Códice Vaticano A* (1996: 31v) “*lo tiene por malo*” y nos dice “*en tal día venían del aire los demonios en figura de mujeres, a las que nosotros llamamos brujas, y las que comúnmente andaban en los caminos y que se encontraban a modo de cruces*” (Anders y Jansen 1996: 169).
16. 1. Cozcuahtli. En el *Códice Borbónico* (1991: 16) se dice que los nacidos en esta trecena “*se avían ellos mismos de vender*” (Figura 118n). En el *Códice Vaticano A* (1996: 28v) a los que se encontraban en la trecena *1 zopilote*, les asegura una muy mala suerte (Anders y Jansen 1996: 173) y en el *Telleriano Remensis* (1995: 19v; Corona 1964: 224) se dice de esta trecena “*el que nacía aquí sería malsín y bellaco*”.
17. 1. Atl. En el caso del *Borbónico* (1991: 17) dice de los nacidos en la trecena *1 Agua* (véase figura 118o) “*los que aquí nacían habían de ser pobres*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 172) lo que parece ser un signo negativo, en contradicción con lo importante del elemento en sí mismo para la vida agrícola.
18. 1. Ehecatl. En el *Códice Borbónico* (1991: 18) el augurio que se recoge en relación con la trecena que inaugura *1 Viento* (véase figura 118p) se refiere a que “*los que aquí nacían habían de tener que comer*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 172).
19. 1. Cuauhtli. En el *Códice Borbónico* (1991: 19) se les atribuye la suerte a los nacidos en esta trecena de (véase figura 118q) “*ser jugadores*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 176). En el *Códice Vaticano A* (1996: 12r) este signo es reconocido como “*la libertad y la destreza*” (Anders y Jansen 1996: 101).

20. 1. Tochtli. En el *Códice Borbónico* (1991: 20) se dice de los nacidos en la trecena que encabeza este signo que (véase figura 118r) “*habían de llegar a viejos y ser ricos hombres*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 178). En el *Tellerino Remensis* (1995: 9v) lo que recoge el texto es que “*Los sacrificios de estos trece días no eran buenos y en romance quiere decir sacrificio de mierda*” (Corona 1964: 184). Fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. X: 25v), por su parte, relaciona este signo en el plano de las trecenas como beneficioso, puesto que solía garantizar la salud y el mantenimiento sin ejercer mucho trabajo.

Como podemos ver, en lo que se refiere a augurios asociados con las trecenas completas, la escasez de información es tan grande que su contenido es casi inexistente. Esta idea nos plantea la problemática de reconocer de nuevo la falta de información tan reseñable que poseemos en el ámbito de la ritualidad del *Tonalpohualli*, a pesar de la gran importancia que para nosotros poseen las fuentes consultadas. Lo que queremos subrayar con ello, es que se trata de un tema en el que poseemos un nivel muy básico de información, limitado a lo que las fuentes nos señalan y que pone de manifiesto cómo estudiando cada nivel de actuación de manera independiente, se observan con mayor claridad las importantes lagunas historiográficas que aún hoy conservamos en esta materia.

4.2. Augurios relativos a los *Señores de la noche*

Es interesante en este sentido, la aportación que realizan F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 185) sobre lo que encontramos en los códices del *Grupo Borgia* en relación con estas deidades pues, en efecto veremos una constante a lo largo de estas páginas:

“(…) *Las fuentes virreinales nos informan sobre su carácter [el de los signos que les acompañan]: son buenos, malos o indiferentes. En los códices del Grupo Borgia estos calificativos mánticos son expresados a través de los signos casa (bueno), encrucijada (malo) y planta (indiferente). En este simbolismo, la naturaleza se considera neutral, mientras que los elementos culturales contienen gran significado. La oposición consiste entre lo seguro y protegido de la*

casa y el templo (interior), frente a lo inseguro, el peligro y la duda presentes en la encrucijada (exterior) (...)”.

Por otro lado, partimos de la base de que los personajes a los que nos referimos quedan enmarcados dentro de un conjunto de escenas que son difícilmente interpretables pues, “*no se trata de descubrir un significado preciso o definitivo del símbolo, sino que se ha de identificar el tema a que se refiere y las diferentes interpretaciones que puede tener; el modo en que puede servir como un signo abierto, de múltiples lecturas*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 68).

Pasamos a relacionar las deidades que conformaban este apartado del *tonalpohualli*.

1. *Xiuhtecuhtli*. El *Códice Vaticano A* (Anders, Jansen y Reyes 1996: 105) apunta a un augurio positivo, mientras que el *Telleriano Remensis* (1995) se limita a mencionar este signo como favorable.

Para J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 347):

“(...) El primero señor, o dueño de la noche se llama Xiuteuctli, que quiere decir el Señor del año, o de la yerba, que es comúnmente entendido por el fuego, y a cada uno de los nombres destos nueve añidian este nombre Yohua, que quiere decir noche, y sale de Tlayohua que significa anochecer; y así añidian este nombre Yohua, y llamaban a este: señor o Dueño de noche Xiuhteucyohua, que es lo mismo, que decir, que es Señor de la Noche (...)”.

Aunque en este caso, J. de la Serna no diga nada explícito, como veremos cuando se refiera al segundo de los númenes, le otorga un carácter negativo.

La información contenida en el resto de documentos se limita simplemente a lo pictográfico, pero la interpretación dada al *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1) (véase figura 70) por F. Anders, M. Jansen y S. A. Pérez (1994: 186) es que se trata de un dios positivo, aunque presenta muchos elementos que denotan un destino relacionado con la muerte y el sacrificio, así como la conexión de éste con los *Tonallehqueh*.

En el *Códice Borgia* (1993: 14) (véase figura 44), su aspecto parece bueno puesto que se le relaciona con un templo (Anders, Jansen y Reyes 1993: 106). En el *Vaticano B* (1992: 19) (véase figura 44) se recoge también en relación con un templo, lo que le da un aspecto positivo (Anders y Jansen 1992: 219).

2. *Iztli*. Lo que llama la atención a este respecto es que en fuentes como fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV Cap. XIV: 277v) se le otorgue el poder de hacer bueno el signo sobre el que reina, mencionándolo además como un dios protector. Esta misma idea la siguen F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 144) cuando en su estudio del *Códice Borbónico* (1991: 9) en la representación de la trecena *1 Serpiente*, se refieren a la representación de este dios como portador de flechas “y determina así la suerte de los diversos grupos”.

Este conjunto de ideas nos hace llegar a la conclusión que expone Sahagún (C.F. 1979, II, L. VII, Cap. III: 8r) al referirse a Venus, planeta con cuya luminosidad se ha relacionado este dios, y del que dice que de las cuatro veces que saldría por el oriente:

“(…) En la primera arremetida teníanla de mal agüero, diciendo que traía enfermedad consigo, y por esto cerraban las puertas y ventanas, porque no entrase su luz. Y a las veces la tomaban por buen agüero, al principio del tiempo que comenzava a aparecer por el oriente (…)

En fuentes como el *Códice Vaticano A* (1996: 12v) o el *Códice Telleriano Remensis*⁵⁰ (1995: 8r) aparece con negatividad en su augurio (Anders y Jansen 1996: 105).

Para J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 345) el augurio es claro:

“(…) El segundo señor se llamaba Yzteucyohua, parece este nombre derivado de Yztli, que es navaja de piedra; o se deriva de Ytzcalli, que es renacer, y que coincide este Señor nocturno con el 17 del segundo calendario, porque en el se hacia fiesta también, y era dedicado a xiucteuctli o Yxcoçauhqui, que es lo mismo; y debía de ser este signo, o señor, perteneciente a el fuego, como el primero; estos dos signos no eran buenos, ni loables, sino malos; y assi las noches eran malas y prohibidas (…)

En el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 2) las referencias son también negativas (véase figura 45), relacionadas con el sacrificio humano, las ofrendas y una encrucijada donde se dejan con un rodeo cerca. Además, en otro cruce es “el lugar de los sustos y los fantasmas” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 188). En este

⁵⁰ En este documento sólo encontramos escritos ocho de los nueve nombres.

caso, el dios cambia su pintura facial respecto a la que se apreciaba en la primera lámina del códice. En esta ocasión vemos a Iztli con la cara negra y una tela cubriéndole el cabello, en vez de con la faz amarilla como en la primera ocasión (Anders, Jansen y Reyes 1994: 188).

En el *Códice Borgia* (1993: 14) se relaciona con el signo *viento* (véase figura 45), debido a que sólo se representan en una ocasión, aunque parece que recorrerían los 20 signos en trece ocasiones. En este caso, su aspecto más relevante es una encrucijada. Se trata de una “*advocación de Tezcatlipoca que presenta el pectoral redondeado o anauatl, el espejo humeante sobre la sien, la pintura facial y la ausencia de uno de sus pies sustituida por humo con el ojo de Mictlantecuhltli que posa dentro del agua*” (Batalla 2008b: 360). Del mismo modo que en el caso del *Códice Vaticano B* (1992: 19) (véase figura 45) el augurio es negativo y se vincula con la sangre y el daño (Anders y Jansen 1992: 220). Este aspecto malo lo vemos en la interpretación que se hace del *Códice Borgia* (Batalla 2008b: 360) por representar una encrucijada “*pintada con los cuatro colores indicativos de las direcciones*”.

Una de las particularidades que ya hemos destacado anteriormente y que debemos recordar en este epígrafe es el hecho de que en el *Códice Tudela*, el dios propicio en esta posición es *Tlahuizcalpantecuhltli* y no *Iztli*, como en el resto de las fuentes observadas. De este modo, el resto de documentos consultados nos dan diferente información al respecto de *Tlahuizcalpantecuhltli*, que pasamos a reseñar, a excepción de lo contenido en el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* que trataremos en los siguientes capítulos.

En el *Códice Borgia* (1993: 53-54) F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 329) se refieren al aspecto negativo, aunque en este caso, trata de que lo malo sería “*sobre los patrones divinos de los signos involucrados*”. Teniendo en cuenta la movilidad de los ciclos, es aún más complicada la presencia de este dios como negativo sobre determinadas fechas, aunque es muy probable que esta negatividad se manifestara de los modos que aquí se representan (hambre, sequía, problemas en las comunidades, gobernantes afectados y guerreros muertos).

En el *Vaticano B* (1992: 80-84; Figura 119) en todos estos momentos, cinco para ser más concretos, se representan los problemas que la deidad ocasionaría a través de la representación de este númen flechando a diversos personajes, que

van desde la deidad del maíz en la lámina 80 hasta el monte en la 82, reflejo de la propia comunidad (Anders y Jansen 1992: 335). Estos atributos son sin duda aspectos negativos de los ciclos vinculados a esta deidad, ahora bien, si como sostienen los autores, este dios sólo los provocaba cada 584 días, la duración del ciclo de Venus, aunque frecuentes, podrían ser predecibles.

En el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 25) según F. Anders, M. Jansen y L. Pérez (1994: 256) el pronóstico es un escudo y una bandera, lo que los autores identifican con la batalla y con el sacrificio humano⁵¹.

3. *Piltzintecuhtli*. El *Códice Vaticano A* (Anders, Jansen y Reyes 1996: 106) recoge a Piltzintecuhtli, dándole un sentido bueno, propiciado por un templo en el que hay joyas y donde se celebra el culto.

En el *Códice Telleriano Remensis* (1995: 18v) se asocia un significado bueno en general (Figura 120), a pesar de la aclaración en el signo “casa” que le acompaña y junto al que se puede leer “*malo*”.

Finalmente:

“(…) *el tercero se llamaba Piltizinteucyohua, que es lo mismo, que decir señor de los niños, o el niño señor dueño de la noche. Este signo era en opinión dellos bonissimos, y este Dios, o signo toca la fabula del venado, que se dirá en su lugar (...)*” (Serna 1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 345).

Hay documentos en los que nos encontramos a Piltzintecuhtli sustituido por Tonatiuh, como en el caso del *Fejérvàry-Mayer* (1994: 2; véase figura 46): “*el Sol con pelo amarillo y luciente, el príncipe con ornamentos preciosos y con su diadema de mariposa y jade*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 189).

En este caso las interpretaciones del *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 46) varían, pues para F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 106) su aspecto es positivo por el “*templo precioso de joyas*”; sin embargo, J.J. Batalla (2008b: 260) no entiende esa referencia, puesto que no se aprecian joyas en relación con el edificio. En el caso del *Vaticano B* (1992: 20; véase figura 46) la influencia sobre

⁵¹ Atendiendo a la iconografía, en nuestra opinión no se trataría de esta deidad aunque así lo afirmen los autores. De cualquiera modo, teniendo en cuenta el lugar ocupado en los cielos por los guerreros muertos en batalla o sacrificados, la Casa del Sol (Anders, Jansen y Pérez 1994: 169), este destino podría considerarse del mismo modo positivo o negativo.

el único signo con el que se le representa, Casa, es positiva y se le relaciona con las ofrendas (Anders y Jansen 1992: 20).

4. Cinteotl. Respecto al *Vaticano A* (1996: 19r) F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1996: 106) recogen que el augurio asociado a esta deidad sería indiferente puesto que así lo refleja el amanuense (Figura 121).

El *Telleriano Remensis* (1995: 18v) lo asocia una vez más con un augurio “indiferente” (Figura 122).

En cuanto a J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 345): “*el cuarto se llamaba cinteucyohua, que era señor del mays o de la mazorca o de los panes este también tenían por bonissimo signo*”.

En el caso del *Fejérváry-Mayer* (1994: 3; véase figura 47) encontramos un hombre introduciendo algo en la boca, un árbol partido por la mitad en donde se aprecian púas de autosacrificio y una ofrenda de rajas de ocote y copal humeando en ofrenda a los dioses. Para F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 189) el augurio resulta indiferente, puesto que está relacionado con una planta verde y viva a cuyo pie recibe el dios las ofrendas correspondientes. Los elementos que lo acompañan son de sacrificio y la presencia de un árbol roto indica desgracia o discontinuidad en el seno familiar.

En el *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 47) “*la deidad del maíz, con dos mazorcas en su tocado, se asocia con el día lagartija* [en la única representación que contiene el documento] *y lleva su ofrenda hacia un árbol o planta florida con las raíces sustituidas por la cabeza del Monstruo de la Tierra, destacando el atado de ocote que se quema*” (Batalla 2008b: 360); en este sentido, para J. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 106) el signo es indiferente y va acompañado de una planta que florece.

La representación del *Vaticano B* (1992: 20; véase figura 47) se asemeja mucho a la del *Borgia* (1993: 14), con una vasija en la que se aprecia el rostro de Tlalloc lo que indicaría riqueza e influencia indiferente.

5. Mictlantecuhltli: A pesar de la poca información que contenemos en el *Códice Vaticano A* (1996: 33v) parece que el augurio propio de este momento sería malo de nuevo (Figura 123). En cuanto al *Telleriano Remensis* (1995) la referencia es a un signo malo y para J. de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VIII: 345): *el quinto se*

llamaba Mictlanteuyohua, que quiere decir Señor del infierno, y deste también decía, era bueno.

El dios representado es *Mictlantecuhтли* en el *Fejérváry-Mayer* (1994: 3; véase figura 48) y se relaciona con aspectos propios del sacrificio como la sogá y el cuchillo o los ojos arrancados y el corazón que porta en las manos (Anders, Jansen y Pérez 1994: 190); en la parte inferior recoge un ave con cabeza humana y mandíbula descarnada sobre una encrucijada, una olla con punzones de sacrificio y una ofrenda con una bola de hule humeante. Los aspectos de esta deidad en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 3; véase figura 48) están relacionados con el cautiverio y el castigo, así como con la penitencia que conlleva la riqueza, como simbolizan las púas de maguey en una joya, además, una encrucijada con un tecolote presagian desgracia y muerte (Anders, Jansen y Pérez 1994: 190).

En el caso del *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 48) su aspecto es malo por la representación de la encrucijada y de un tecolote, símbolo de muerte (Anders, Jansen y Reyes 1993: 107). J.J. Batalla (2008b: 360) lo relaciona con las *Cihuateteoh* y los *Tonaltequeh* por el soporte de la ofrenda y las cruces blancas.

El *Códice Vaticano B* (1992: 21; véase figura 48) conserva una escena similar a la del *Borgia* (1993: 14) con una manifestación de negatividad simbolizada por la encrucijada que le acompaña, así como un tecolote (Anders y Jansen 1992: 221).

6. *Chalchiuhtlicue*: El *Códice Vaticano A* (1996) y el *Telleriano Remensis* (1995⁵²) coinciden de nuevo calificando a esta deidad como “indiferente”.

Respecto a su augurio, para Jacinto de la Serna (1987 Ttdo 1 Cap. VIII: 345):

“(...) El secto signo dominante a la noche, era, y se llamava Chalchiqueie o Chalchihuitlicueyohua que quiere decir la señora que tiene saya de piedras preciosas, o esmeraldas, que comúnmente nombran así a el agua los conjuradores, y también decían, era bonissimo (...).”

⁵² La ausencia de folio específico en el *Códice Telleriano Remensis* y el *Vaticano A* se debe a que en las ocasiones en las que no viene explícitamente un augurio relativo a la deidad, se refiere en general como “bueno”, “malo” o “indiferente”. En estos documentos, el augurio no está relacionado con la combinación número/signo/deidad, sino que el propio dios presenta su augurio. De ahí que sólo fijemos los folios cuando la referencia es claramente explícita.

Esta diosa presenta muchas peculiaridades en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 3; véase figura 49) por el gran número de elementos con los que se relaciona:

“(…) Su aspecto simbolizado por el agua es indiferente: en las olas, la diosa recibe las ofrendas. Coralillo en la mano y bajo el pie: actos y caminos enviciados, corrupción en las personas. Por otra parte, puede ser que el vicio sea vencido: agarrando y pisando el coralillo con toda la fuerza corporal, se domina el peligro, se supera el problema. Corazón flechado: conquista, dominio en la guerra, pero también: aflicción o peligro de vida (…)” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 190).

En el *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 49) se representa mientras *“acerca su ofrenda a un “depósito” de agua acotado por la tierra”* (Batalla 2008b: 360), lo que se asocia con la idea de que habría riqueza en el agua, unido a una indiferencia en el pronóstico del signo Muerte al que acompaña en este caso (Anders, Jansen y Reyes 1993: 107).

En el *Vaticano B* (1992: 21; véase figura 49) las ofrendas se dirigen a una serpiente que se encuentra en el agua, aunque su pronóstico es indiferente, el reptil recibe ofrendas (Anders y Jansen 1992: 221).

7. *Tlazolteotl*. En el caso del *Vaticano A* (1996: 34r) leemos que se tenía a esta deidad por mal augurio. El *Telleriano Remensis* (1995) de nuevo se limita a relacionar este dios con un carácter malo. Por último, J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 345) asegura respecto a este:

“(…) El séptimo signo dominante se llamaba Tlatzolyohua, que era lo mismo, que diosa, o señora del amor, o dios del amor; este signo decían que era malo, y noche prohibida (…)”.

En el *Fejérváry-Mayer* (1994: 4; véase figura 50) las coralillos rodean a la diosa, que porta escobas en las manos, lo que parece que nos invita a pensar que provocaría los vicios y a la vez los resuelve (Anders, Jansen y Pérez 1994: 191), por otro lado, el búho que se representa en el templo, podría indicar un mal augurio en relación con esta deidad, con el propio signo o con la combinación de ambos. La imagen asociada con esta diosa es mala, no sólo por la encrucijada, sino porque *“limpia y a la vez provoca enojos y destrucción”* (Anders, Jansen y Pérez 1994: 191).

En el *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 50) en lo que se refiere al augurio, nos lo muestran F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 107) en su comentario del mismo códice, cuando sugieren que en relación con este día en particular, su aspecto era malo por la encrucijada que se aprecia en la escena; además de por el bulto mortuorio que queda sobre ella. Para J.J. Batalla (2008b: 361), en el *Códice Borgia* bajo este signo “*parece escenificarse la cremación de un cadáver*”.

En el *Vaticano B* (1992: 22; véase figura 50) según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1992: 221) la escena presenta también coralillos, símbolo de vicios y chismes, con lo cual, en opinión de esos autores el augurio es negativo.

8. *Tepeyollotl*. En el *Códice Vaticano A* (1996), del mismo modo que en el *Telleriano Remensis* (1995) la suerte contemplada en relación con este dios sería positiva.

Para J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 345), representaba según los indígenas un augurio positivo:

“(…) *El octavo signo, que dominaba la noche se llamaba tepeyoloyohua, que quiere decir medula, o corazón de los serros, o montes y era buen signo, y loable (…)*”.

Respecto al *Fejérváry-Mayer* (1994: 4; véase figura 51), encontramos una escena más completa que en el resto de documentos, en donde se aprecia una casa con una lanza clavada en el tejado en la que arde un brasero. Así, observamos la ambivalencia del propio dios y del mismo signo, que ofrece un aspecto negativo simbolizando el daño, pero la conservación del fuego en señal de que “*el culto produce alegría*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 192).

En el *Borgia* (1993: 14; véase figura 51) “*aparece el Corazón del Monte, una advocación de Tezcatlipoca, con su pintura bucal de piel de jaguar y barba negra, soplando una caracola de la que sale fuego y humo*” (Batalla 2008b: 360), acompañando al día Conejo, por ser quien se encuentra en la primera trecena en la octava posición, con un augurio bueno (Anders, Jansen y Reyes 1993: 107).

En el *Vaticano B* (1992: 22; véase figura 51) también coincide en su única representación con el signo Conejo, se sostendría su buena influencia; simbolizada además de por un templo y un caracol que indica fertilidad (Anders y Jansen 1992: 222).

9. *Tlalloc*. En el *Códice Vaticano A* (1996) así como en el *Telleriano Remensis* (1995), se trata de una deidad caracterizada como indiferente. Por su parte J. de la Serna (1987 Ttdo. I, Cap. VIII: 345) nos dice: *El nono se llamava Quiauhteucyohua, que quiere decir Señora de la lluvia; decían, que era boníssimo signo*.

Como se puede observar, en relación con la deidad en cuestión, Serna le da un carácter femenino variando así respecto al resto de fuentes, que identifican esta deidad con Tlalloc, pero haciéndola coincidir, como veremos, con el *Códice Tudela*.

Por su parte en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 4; véase figura 52) la escena recoge a la deidad en relación con la tierra y con una gran corriente de agua que arrastra todo (Anders, Jansen y Pérez 1994: 193); vinculándose con el éxito si se siguen las pertinentes ofrendas (Anders, Jansen y Pérez 1994: 193).

Respecto al *Borgia* (1993: 14; véase figura 52), la deidad vinculada con el signo Agua, “acerca su ofrenda a una gran extensión de agua en la que está pintado un pescado con el ojo de Mictlantecuhтли” (Batalla 2008b: 360), aspecto que no ven F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 108) que hablan de que en el agua encontramos “un pez precioso”; asociándose con un aspecto indiferente (Anders, Jansen y Reyes 1993: 108).

En el *Vaticano B* (1992: 23; véase figura 52) por su parte, la influencia es indiferente, del mismo modo que en el *Borgia* aunque, en este caso ocupa toda la página a excepción de un pequeño cuadrante en la parte superior izquierda, donde aparece la representación de un hombre que parece caer por unos escalones (Anders y Jansen 1992: 222).

En este contexto, podemos observar cómo los Señores de la noche, en sus diferentes funciones, poseen un conjunto de augurios propios que están diferenciados en función de las fuentes y que, de hecho, parecen convertirlos en los seres condicionados por excelencia. En este sentido, a pesar de que en determinados días encontramos los augurios propios de una fecha en concreto, es destacable el papel que se les reconoce a estos númenes, no sólo indicando su influencia buena, mala o indiferente en los códices coloniales, sino también resaltando su papel en los documentos más próximos al momento, especialmente como hemos visto en el caso de J. de la Serna (1987).

A pesar de todo esto, aunque como decimos los augurios no sean muy abundantes, este sistema que presta tanta atención a los dioses asociados a las fechas, aparecerá en

el contexto del *Códice Tudela*. Por este motivo, hemos procurado traer aquí las fuentes más representativas que nos den una visión general del papel que estas deidades jugaban en el sistema calendárico de 260 días y cotejar así si la información que observaremos en los capítulos siguientes relativa al *Tudela*, es plausible y trascendente, de cara a comprender mejor el papel de los llamados Señores de la noche en el cómputo calendárico y su ritualidad asociada.

4.3. Augurios relativos a la mitad del periodo

La disposición de los signos de los días del *Tonalpohualli* y los dioses asociados que se presentan con ellas en la mayoría de los códices es, como ya hemos señalado anteriormente, en bloques de siete y seis días distribuidos en páginas diferentes. Este hecho no se reproduce únicamente en documentos como el *Códice Borbónico* (1991) o el *Tonalamatl de Aubin* (1981), donde observamos el conjunto dispuesto en un único bloque en forma de “L” invertida. Ello, unido a algunos augurios centrados especialmente en conjuntos de días concretos, como los que señala fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, cap. II: 5r), nos ha predispuesto a la idea de que existían diferentes formas de englobar los periodos diarios en función de distintos factores.

En el conjunto de las fuentes, los augurios atribuidos a las trecenas divididas se centran fundamentalmente en los dioses que los protegen, de tal forma que el contenido augural se limita. Además debemos reseñar que no se conservan en el *Códice Tudela* elementos relativos a la primera de las trecenas, pues sólo se centra el amanuense en los diversos días que la componen, especialmente en el Cuadernillo Intruso. Debido a esto, partiremos de los augurios de la segunda, del mismo modo que hará el amanuense del *Códice Tudela*. Respecto a las obras que manejaremos en esta sección, debemos destacar especialmente la de Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. II y ss.); aunque en este sentido se centre fundamentalmente en el total de la trecena, no presentando divisiones más que en algunas ocasiones y siendo la información compilada por este autor bastante más extensa que la que conservamos en el *Tudela*.

Respecto a la dicha contemplada para los nacidos en la segunda trecena, lo que nos indica a través de la especificación en algunas de las casas se asemeja de alguna manera a los que observamos en el *Códice Tudela*, ya que recoge (Sahagún *C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. II: 5r) que las mujeres nacidas en el signo *ocelotl* serían tenidas por adúlteras y los nacidos en el signo *ehecatl* “sería como el viento que lleva consigo todo

cuanto puede; quiere ser algo y siempre es menos” (Sahagún C.F. 1979 I, L. IV, Cap. II: 6v).

En cuanto a la tercera trecena, Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. III: 7v) nos indica que los nacidos en la misma inaugurada por el signo *I Venado* tendrían unas cualidades buenas para la guerra en general, aunque particularmente los que vieran la luz el primero de estos días serían de temperamento poco valeroso. Es interesante destacar este hecho porque, por el procedimiento de unificar por periodos de 7 y 6 días las distintas partes de la trecena, se neutraliza el destino particular de cada uno de los signos diarios, evitando por ejemplo esta información, que otras obras sí puntualizan como hemos visto en el *Vaticano A* o en el *Telleriano Remensis*.

De este modo, también fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. VI: 15v-16r) atribuye a muchos de los días de la segunda parte de esta tercera trecena una mala suerte, especialmente a los que se encontraban entre *chicuei ocelotl* y *matlactliomome tecpatl*, aunque no especifica concretamente en qué consistía su desventura.

En la cuarta trecena, Sahagún aduce una suerte indiferente o mala, dependiendo de cómo se enfoque la personalidad del sujeto y de las ofrendas, aunque “*si era devoto en su signo*” no tendría problemas (Sahagún C.F. 1979 I, L. IV, Cap. VII: 17r); pero si no era así, su suerte sería nefasta y acabaría deseando su propia muerte (Sahagún C.F. 1979 I, L. IV, Cap. VII: 17v).

Por último, tal y como recoge el amanuense del *Tudela* (2002: 96r) el quinto periodo se inaugura con el signo *Ce Acatl* o *I Caña*, lo que nos propone B. de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. VIII: 21v) como una trecena en general negativa, pues sólo parece que tuvieran buena fortuna los nacidos en los signos, *chiconquauitl*, *chicueixuchitl* y las tres últimas, *matlactlioce calli*, *matlactliomome cuetzpali* y *matlactiomei coatl* de las que dice que los nacidos en ellas serían “*honrados, ricos y reverenciados de todos, ahora fuese muger, ahora fuese hombre*”.

Como se puede apreciar en los epígrafes precedentes, las diferentes fuentes mencionan de distinta forma los modelos de adivinación o pronóstico que existían en función de los intereses de sus autores o del uso que se buscaba darles. Con esto queremos señalar de forma clara que el hecho de que no existan tales menciones en todas las fuentes o el que éstas no le den importancia e incluso, en algunas ocasiones

carezcan de validez en opinión de cronistas concretos, no significa que debamos desecharlas de origen.

Una vez más, cuando nos encontramos con una carencia importante en el conjunto de las fuentes, o con la presencia de algunos datos en determinadas obras que no constan en las demás, ello no significa que el autor en cuestión los haya olvidado u omitido de forma consciente. Simplemente, debemos tener en cuenta diversas circunstancias, como la temporalidad de la elaboración de las fuentes o la diversidad de los informantes, del mismo modo que el modelo de pensamiento de quien recopilara la información pudo hacer que ésta quedara más o menos corta.

Por otro lado, la carencia de un registro escrito en las fuentes prehispánicas nos obliga a desarrollar una interpretación que no deja de ser la adecuación de datos procedentes de una cultura y una temporalidad distinta, tratando de adaptarlos a la mentalidad y la cultura del mundo occidental en el momento presente. Estos “trasvases” pueden provocar cambios y alteraciones al intentar entender una información que no somos capaces de comprender de primeras, aunque no podamos culpar de ello a quienes las realizaron.

No debemos obviar que los que confeccionaron los manuscritos que conservamos con toda seguridad conocían el sistema sin ninguna necesidad de señalización externa que les ayudara a interpretarlo, por lo que no había ninguna motivación aparente para elaborar una guía que nos sirviera de modelo en el momento actual. A través de las fuentes que hemos consultado, hemos buscado ordenar la información que sí conocemos y conservamos, datos que hemos sometido a crítica antes de su empleo, de tal manera que podamos estructurar un compendio que nos ayude a resaltar y observar con más y mejores argumentos, los textos y explicaciones que el amanuense del *Tudela* incluyó en el documento y que, en algunas ocasiones, o no ha sido consultado o directamente se ha tomado sin ninguna confrontación con el resto de materiales.

PARTE III.

El Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*

Antes de dar inicio a esta tercera parte de nuestra Tesis Doctoral debemos recopilar algunos aspectos que ya hemos mencionado en otros capítulos de este trabajo, pero que tenemos que considerar para comprender todos los factores que intervienen en las páginas siguientes.

En este sentido, en primer lugar debemos recordar que cuando hablamos de Libro Escrito Europeo nos referimos al conjunto de textos y glosas alfabéticos que ocupan las páginas de un documento y que intentan de alguna forma, ilustrar sobre la información compendiada a través de las imágenes. Así, nuestro objetivo ahora será discernir cuánto de lo recopilado por el amanuense en el *Códice Tudela* pretende completar lo recogido por los *tlacuiloque*, cuánto supone una aportación original y cómo nos enriquece en el conocimiento de la religión azteca y sobre todo, en cuanto al funcionamiento de sus calendarios. Esta crítica a la información nos ayudará también a observar en qué medida puede ser empleada para interpretar otros documentos como hasta ahora se ha venido haciendo, pero con la diferencia de haber establecido previamente una visión general de la misma y no habiéndola tomado a conveniencia.

Partiendo de esta idea, las páginas que estudiaremos en los próximos capítulos, están localizadas entre los folios 90 y 125 según la disposición actual del documento (véase figura 1). Debemos señalar que, debido a las alteraciones que sufrió la disposición original del mismo, según algunos investigadores (Batalla 2000a I: 66) el *Tonalpohualli* en el que se conservan las imágenes, es decir, el original, el que contiene el Libro Indígena, fue confeccionado para que quedara en el código después de la sección de las mantas rituales, que lo encabezaba. Esto es, en el formato original, el documento comenzaba con la sección de las mantas en primer lugar, la del *Tonalpohualli* en segundo lugar y el *Xiuhpohualli* y el resto de secciones a continuación.

Como ya hemos señalado explícitamente, el *Códice Tudela* fue desmontado en varias ocasiones, alterando su orden. Una de esas veces se incorporó el elemento en el que nos centraremos en el segundo apartado de esta Tercera Parte, en el capítulo 6, el del Cuadernillo Intruso, que se añade después de una segunda encuadernación y que actualmente se encuentra en el cuadernillo 7 (Batalla 2000a I: 67).

Vemos por tanto que tenemos un doble objeto de estudio. Por un lado, el Libro Escrito Europeo del Libro Indígena, es decir, los textos y glosas alfabéticos que se incorporaron para ilustrar las pinturas; y a continuación el Cuadernillo Intruso,

únicamente compuesto por texto que completa la información recogida en origen en las páginas con pinturas. Ante este doble sujeto especificaremos en primer lugar dónde se ubica y en qué medida se completan el uno al otro.

En cuanto a la disposición física del *Códice Tudela* ya hemos mencionado que el *Tonalpohualli* como sección se engloba entre los actuales folios 90 y 125 (Batalla 2000a I: 223). En este sentido, cada uno de los bloques que vamos a estudiar se articula en páginas diferentes. Según la ubicación actual de esta sección entre los folios 90 y 96 está el llamado Cuadernillo Intruso (Batalla 2000a I: 399) en donde sólo se contienen textos, sin ningún dibujo o ilustración a la que referirse directamente.

En segundo lugar, desde el folio 98 en adelante encontraremos el *Tonalpohualli* considerado original, plasmado con anterioridad al del folio 90 (Batalla 2000a I: 399), ubicado en el mismo ámbito que las imágenes propias de los factores que intervienen en este tipo de calendario ritual. Con estas aclaraciones podemos establecer los ámbitos de estudio de uno y otro aunque la convergencia de los mismos no se limite a compartir el tema recopilado en sus textos.

Pese a las diversas modificaciones que se llevaron a cabo en el *Códice Tudela*, aunque estas dos partes del *Tudela* comparten una cronología diferente, ello no supone que en el texto original no haya añadidos propios del momento de inclusión del Cuadernillo Intruso. A pesar de lo que pueda parecer, este tipo de cambios son más que razonables si tenemos en cuenta que el amanuense del texto es el mismo (Batalla 2000a I: 139) y que el objetivo de añadir el Cuadernillo Intruso es complementar la información que ofrecían las pinturas y los textos contenidos en el Libro Indígena. Este hecho, secunda la idea de que pudiera haber pequeños añadidos, a modo de glosas, en el contexto del *Tonalpohualli* del Libro Indígena, como de hecho ocurrió.

Por este motivo, precisamente a raíz de los cambios o alteraciones que el amanuense tuvo a bien incorporar, debemos aclarar que la cronología de las tintas nos orientará en cuanto a la periodización de los textos. Por este motivo hemos estructurado esta parte en dos capítulos independientes en los que veamos la información contenida en una subsección y en otra y, dentro de las mismas, los textos que han quedado intactos y los que han sufrido modificaciones, de cara a secundar las afirmaciones que E.Boone (1983: 79) y J.J. Batalla (2000a) han realizado en cuanto a que se trató de una sola mano y en qué orden temporal se confeccionó.

Llegados a este punto, aunque hayamos hecho una extensa recopilación de los trabajos dedicados a las tintas contenidas en el documento en la primera parte de esta

Tesis doctoral, es importante recordar sobre todo la disposición de las tintas y el proceso por el cual el documento evolucionó hasta tener el aspecto actual. Es relevante por tanto tener en cuenta que el documento no permaneció intacto sino que fue sometido a cambios lo que nos permite observar no sólo la información en su conjunto sino una evolución de la misma.

En estos términos, debemos destacar que, siguiendo el orden establecido original, las páginas encuadradas entre los actuales folios 97 y 125 se corresponderían con el *Tonalpohualli* original. Según este planteamiento, nos referiremos en primer lugar a la información contenida en estos folios, capítulo 5, para poder observar el grueso de la relación principal. En estos términos, no debemos obviar el hecho de que en las páginas del *Tonalpohualli* original también conservamos información que fue completada a posteriori, cuando ya se había confeccionado el Cuadernillo Intruso.

Por las diferencias recogidas en distintos momentos, debemos hacer mención del conjunto de tintas que recogeremos en las páginas siguientes y que hemos mencionado en capítulos precedentes. Debemos recordar así que en el caso del primer *Tonalpohualli* confeccionado en el tiempo, el que se conserva en las páginas del Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 97-125), la tinta que encontraremos en el conjunto de las glosas y textos contenidos en estas páginas será (véase figura 1), salvo algunas excepciones que mencionaremos a continuación, del tipo A.

En este caso por tanto, lo que obtendremos recogido en tinta A es según J.J. Batalla (2000a I: 223):

- Los textos de los árboles direccionales (*Códice Tudela* 2000a: 97r y v, 104r, 111r y 118r).
- Los nombres de las aves (*Códice Tudela* 2000a: 98v y 99r).
- Los nombres de los signos de los días (*Códice Tudela* 2000a: 98v-101r).
- Los nombres de los Señores de la noche (*Códice Tudela* 2000a: 98v-99v)
- Textos de los folios 98v a 99v.
- Comentario a la piel de venado a excepción del término “[to]nacayo maçatl”.

Además, debemos señalar que existen dentro de estas páginas otros elementos que fueron añadidos con posterioridad, en tinta F (Batalla 2000a I: 224):

- Los nombres de las deidades que presiden los conjuntos de siete y seis días entre los folios 98v y 103r.
- La frase [To]*nacayo maçatl* del folio 125r, en la esquina superior izquierda del Venado de Nuestra Existencia.

Y en tinta E (Batalla 2000a I: 224):

- Las glosas de los signos de los días entre el folio 101r y el 103r.
- La glosa explicativa del signo *Malinalli* del folio 100v.
- Los añadidos pictóricos a los logogramas de los días del folio 102r.

Como se puede apreciar, en esta primera parte encontramos información paulatinamente ampliada por el amanuense. Aunque el grueso de la misma fue confeccionado en origen en tinta A, la primera en la línea cronológica según los estudios a los que hemos tenido acceso (Boone 1983: 79 y Batalla 2000a I: 226).

Por esta vía, se ha establecido que, una vez confeccionado el Libro Indígena, es decir, el conjunto de pinturas en primer lugar, se llevaron a cabo las anotaciones en tinta A que contiene esta parte del documento (Batalla 2000a I: 66), para después ir completando los añadidos con tintas posteriores.

A pesar de estos cambios temporales, en el epígrafe siguiente estudiaremos estas páginas como un conjunto, tratando de darle un sentido general, aunque destacando los añadidos y alteraciones que se produjeron, tratando de concretar en qué orden temporal y en qué medida cambiaron la información original.

Por otro lado, la disposición de las imágenes en el Libro Indígena que contiene el Libro Escrito Europeo y que analizaremos nos fuerza a relacionar los datos que organizaremos en distintos epígrafes. De este modo, para favorecer el seguimiento del análisis, creemos necesario llevar una relación de las diversas partes que nos encontraremos en nuestra lectura del documento, de tal modo que sea más sencillo comprender el porqué de la relevancia y trascendencia de las glosas y textos del *Tudela*.

Como ya hemos señalado en epígrafes anteriores y remarcaremos cuando llegue el momento, el *Tudela* engloba en sus páginas un conjunto de temas relevantes, aunque no lo hace de forma diferenciada. Esto es, en los textos y glosas se tratan diversos aspectos sin solución de continuidad, lo que nos obligará a establecer por

nuestra parte una diferenciación que nos permita comprenderlos de forma aislada. Por la disposición original del documento y por el interés del mismo, en los epígrafes siguientes expondremos de forma diferenciada las dos grandes partes de esta sección, que dividiremos a su vez en temas a los que llamaremos subsecciones y que se verán encuadrados en los distintos folios que ocupan. Por su continuidad, en muchas ocasiones estudiaremos la información por temas, independientemente de que todo el texto se halle en dos páginas.

En el cuadernillo original, aquel que se ubica entre los folio 97 y 125 en tinta mayoritariamente A, como ya hemos visto, la disposición de las pinturas sigue un procedimiento concreto (véase figura 1).

En la primera página, encontraremos un folio (97r) en donde aparecen dos figuras enfrentadas con un árbol que eleva sus ramas por debajo de las imágenes antropomorfas que quedan en la parte superior. Junto con estas imágenes, observaremos un conjunto de glosas y textos que engloban tanto nombres propios, los de los personajes representados, como la especie del árbol. En este folio además, figurarán líneas de texto que recorrerán desde la parte inferior del folio 97r hasta el final del siguiente, el 97v.

Tras este folio, habrá otro sin pinturas ni textos, el folio 98r, tras el cual aparecen ya rasgos relacionados directamente con el *Tonalpohualli*.

En el folio 98v y 99r se observan dispuestas de arriba abajo tres hileras de figuras: en el 98v cada fila presentará un total de siete elementos y en el 99r, un total de seis. La primera de las hileras empezando por la parte superior del folio presenta el dibujo de trece especies distintas de animales voladores, siete en el 98v y seis en el 99r. Debajo de estas, encontraremos en un grupo de siete y otra de seis, igualmente distribuidos en los dos folios, nueve rostros de deidades que comenzarán en el primer lugar y recomenzarán en la décima posición, repitiéndose los cuatro primeros. Finalmente, en estas mismas páginas, veremos los trece primeros signos del *Tonalpohualli* a los que nos hemos referido en las páginas anteriores.

Después de este conjunto de imágenes, el amanuense consideró necesario glosar cierta información que analizaremos más adelante y que dejó plasmada en la parte inferior de los folios 98v y 99r, además de en la parte superior del folio 99v.

En las páginas que siguen, hasta el folio 100v, sólo se reproducen los dioses con sus respectivos signos y los nombres de días y deidades entre ambas líneas. En este sentido, es importante destacar que el amanuense asocia signos diarios a sus

respectivos numerales conformando bloques de trece días. Desde el folio 101r en cambio, aunque las imágenes persisten, el nombre de las deidades ya no se recoge, sólo el de los días en castellano, hasta desaparecer también a partir del folio 103r.

Finalmente, debemos destacar que, durante este primer conjunto, el amanuense fija los nombres de las deidades que muestra en las páginas divisorias, las asociadas con los árboles, en la parte superior de los folios, dividiendo un nombre por cada mitad de trecena, siguiendo el mismo orden que se observa en el documento (folio 97r-104r-111r y 118r). Es interesante hacer constar que esta información es añadida *a posteriori* por estar ubicada en la parte inferior del folio cuando la parte superior se encuentra ocupada por otros textos previamente escritos, como en el caso del folio 99v cuando glosa “*tlazolteotl*”.

Precisamente al finalizar el folio 103r, encontramos que el verso de la misma vuelve a presentarse vacío, sin imágenes ni textos, para reanudarse la dinámica a partir del folio 104r. En esta ocasión, encontramos de nuevo dos figuras en la parte superior con algunos rasgos humanos, en la parte media, un árbol de nuevo y rodeando las figuras encontramos breves glosas que parecen referirse a aspectos concretos de las figuras, como veremos en el capítulo siguiente.

A continuación, encontramos dos caras en blanco, el folio 104v y el 105r, para reanudarse la dinámica de rostros de deidades y signos diarios en grupos de siete y seis, pero sin ninguna glosa, a diferencia de los conjuntos anteriores. En esta ocasión, la dinámica se repite también por cinco trecenas, es decir, diez páginas, hasta el folio 110r, donde se recogen los últimos signos. En el 110v volvemos a encontrarnos con la ausencia de pictografías y textos.

En el 111r, de nuevo damos con dos figuras enfrentadas en la parte superior de la hoja y entre ellas, en la parte inferior, un árbol. Además de las imágenes, encontramos las glosas en la parte superior del folio, encima de las figuras con forma humana y, dos textos diferenciados en la parte media y en la zona inferior de la hoja. A continuación, los folios 111v y 112r no muestran detalle alguno, ni pintado ni escrito, reanudando la lista de días y deidades en el folio 112v. Una vez más observamos una lista de siete dioses relacionados con siete signos diarios y en la página siguiente se limitan a seis cada uno. La dinámica se mantendrá, sin ninguna referencia escrita, como en los casos anteriores, entre los folios 112v y 117r.

En el folio 117v volvemos a dar con un folio en blanco que precede a los dioses pintados en el 118r, donde observamos un último conjunto similar a los demás: un par

de númenes enfrentados en la parte superior, un árbol en el centro y un conjunto de glosas distribuidas entre la parte superior del folio, sobre las personificaciones que observamos y dos bloques de textos, uno en la parte media y otro en la inferior del folio.

Este conjunto se completa con dos folios en blanco a continuación de este (*Códice Tudela* 2002: 118v y 119r) y con otro bloque de cinco trecenas con sus correspondientes dioses asociados distribuidos sin solución de continuidad entre los folios 119v y 124r.

Por último, encontramos el folio 124v con un texto que pretende desarrollar una explicación respecto a la imagen que figura en su contiguo, el folio 125r, en donde conservamos una figura conocida en el resto de documentos como la glosa el amanuense del *Tudela*: [To]nacayo matzatl, es decir, lo que se ha traducido como “*El Venado de Nuestra Existencia*” (Anders, Jansen y Pérez 1993: 285). Esta imagen, consistente en una piel de venado extendida con los distintos signos de los días asociados a diversas partes del animal.

Como podemos observar a la luz de esta descripción, los textos que nos ocupan se distribuyen principalmente entre los folios 97r y 99v, en los que se recogen los nombres de signos y deidades (*Códice Tudela* 2002: 98v-103) y en los folios que recogen los númenes y los árboles (*Códice Tudela* 2002: 97r, 104r, 111r y 117r; véanse figuras 82, 84, 87 y 90).

Respecto al capítulo 6 de esta tercera parte, en él desarrollaremos el análisis de los textos escritos contenidos entre los folios 90 y 96 que engloban una descripción pormenorizada de todo el conjunto del *Tonalpohualli*. Como veremos, en estas páginas escritas con tinta F (Batalla 2000a I: 228) se amplía información que ya había sido incluida en el fascículo original que acabamos de describir o que, en su defecto, fue añadida a las páginas del *Tonalpohualli* original en una fecha muy próxima a la incorporación de este cuadernillo.

Un elemento importante que debemos recordar es el hecho de que este fascículo fue adjunto con posterioridad, es decir, no sólo es que fuera escrito más tarde, sino que lo insertaron en el *Códice Tudela* después de la primera encuadernación con un cosido desigual (Batalla 2000a I: 94, nota 65).

Lo que conservamos desde el punto de vista estético en estos folios es un conjunto de textos en los que se diferencian distintos bloques. En todos ellos aparece un encabezamiento con un número romano que distingue los distintos días del

calendario aunque, a pesar de ocupar todo el Cuadernillo Intruso, la descripción se limita a los primeros trece días del primer bloque de trecenas. Este hecho es observable porque encontramos numeración en cifras romanas que va desde el I hasta el XIII.

Lo que debemos resaltar de este cuadernillo nuevo no es sólo que fuera añadido con posterioridad y que eso sea perceptible desde el punto de vista codicológico, sino que trata de establecer de forma ordenada el conjunto de rasgos propios de cada uno de los días de la trecena, con sus deidades y rituales, hecho en el que haremos hincapié cuando lleguemos al análisis del texto en el capítulo correspondiente.

En conclusión, en esta parte llevaremos a cabo la continuación de nuestro análisis, siempre teniendo en cuenta lo que hemos ido recopilando en la primera y la segunda parte de este trabajo. De este modo, pretendemos discernir la información presente en estas páginas para trazar no sólo un mapa del contenido que el amanuense nos ofreció cuando llevó a cabo el documento, sino una comparativa con lo que el resto de autores consultados recopilaron respecto al tema; pues, no debemos olvidar que uno de los objetivos prioritarios de este trabajo es tratar de analizar la información del *Códice Tudela* desde una perspectiva crítica que nos permita sopesar la veracidad y originalidad de la información recopilada por el amanuense, todo ello en comparación con los rasgos particulares que plasmaron los *tlacuiloque* en el Libro Indígena.

Desde esta perspectiva y atendiendo a todos los factores que, como vemos, intervienen en el contexto del *Tonalpohualli*, pretendemos ofrecer en esta tercera parte de nuestro trabajo, una visión general de las páginas del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* que nos permita después ir acercándonos con más detalle a cada una de las partes del documento y sobre todo, a la información contenida en las distintas páginas y subsecciones, de forma concreta y en conjunto.

Por otro lado, aunque pudiera parecer que físicamente el *Tonalpohualli* se ve limitado en el *Códice Tudela* a los folios comprendidos entre el 90 y el 125, debemos señalar que la información a la que hace referencia el amanuense no se limita a estas páginas. Este hecho se debe a que, algunos de los textos o glosas que encontramos en la sección que nos ocupa se localizan también en otras partes del documento.

La parte ajena a nuestro estudio, en principio, más relevante sin embargo para comprender la información, es la que se localiza en las páginas del *Xiuhmolpilli* o ciclo de 52 años pintado entre los folios 77v a 84v aunque no en todos los folios encontramos páginas comentadas (véase figura 8). De hecho, es interesante destacar en qué consiste exactamente esta sección del códice.

Por un lado, encontramos, del mismo modo que en el resto de las secciones, un conjunto de imágenes que pertenecen al Libro Indígena. Estas se conforman de un conjunto de cuatro cuadros por folio con los signos de los cargadores de los años que observábamos, por ejemplo en el *Códice Borbónico* (1991: 21) es decir, los signos *Conejo*, *Caña*, *Pedernal* y *Casa* (véase figura 53) distribuidos en una numeración continuada que se inaugura en *1 caña* y concluye en *13 conejo*. En lo que respecta al orden de los signos, no se corresponde con el que tomaríamos por occidental, que empezaría en la esquina superior izquierda de la página y terminaría en la esquina inferior derecha del mismo folio. En este caso, los *tlacuiloque* del *Tudela*, autores de las pinturas del documento, desarrollaron el sistema que podemos observar en las páginas de códices como el *Borgia* (1993) o el *Vaticano B* (1992) es decir, en manuscritos prehispánicos.

Este método consistiría en que la cuenta de las figuras se iniciaría en la parte superior del folio 77v con el signo *1 Caña*, y a continuación el signo *2 Pedernal*, para continuar en el 78r con el signo *3 Casa* y *4 Conejo*. Una vez recogidos estos cuatro signos, el *tlacuilo* volvió a la parte inferior del primer folio, el 77v, para presentar el signo *5 Caña* y el *6 Pedernal* y a la parte inferior del 78r, donde recogerá el *7 Casa* y *8 Conejo*. A continuación, en el folio 78v, observamos el signo *9 Caña* y el *10 Pedernal* en la parte superior del folio y los signos *11 Casa* y *12 Conejo* que continúa la cuenta y la finaliza en el folio 78v con el signo *13 Caña*. Aunque pudiera parecer que aquí finaliza, el *tlacuilo* continúa la cuenta con *1 Pedernal* en la parte inferior del folio 78v, justo al lado del mencionado *13 Caña*.

Aunque sólo hayamos referido el ejemplo de los primeros trece numerales, la disposición de las figuras es similar en el conjunto del *Xiuhmolpilli* (Figura 124). Este orden aparentemente poco lógico presenta un modelo de distribución parecido al bustrófedon y limitado a siete folios.

Respecto a los textos, la distribución es mucho más sencilla de explicar que la de las figuras.

El glosador limita sus textos a los folios 77v, 78r y 78v y al 83v, 84r y 84v, con una breve glosa en el folio 83r.

Lo interesante de la información contenida en esta parte del documento es que trata diversos temas y ello se ve reflejado en primer lugar en que emplea también tintas distintas aunque ya lo señalamos en el apartado 1.2.4. Según los estudios de J.J. Batalla (2000a I: 222) las tintas se distribuyen de la siguiente manera:

- Tinta D: En los trece primeros nombres de los años así como la explicación de la cuenta y la referencia al hombre o la mujer que cumplía el ciclo completo y a la llegada de Cortés.
- Tinta A: En el folio 77v y 78r cuando el amanuense recoge la información relativa a los árboles direccionales y en los folios 83v, 84r y 84v cuando se refiere a lo relativo a la atadura de los años y al “hombre viejo” que alcanzaba los 52 años.
- Tinta F: Sólo se considera presente en la breve glosa que ya hemos mencionado en el folio 83r, en donde recoge el año 1554 bajo el glifo del año 8 *Casa*, que ha servido para datar la información del *Códice Tudela*.

Como podemos observar, el amanuense fue completando la información en varias etapas, del mismo modo que veremos en el *Tonalpohualli*, con datos que además serán de relevancia para el conjunto de nuestro estudio.

Aunque el *Xiuhpohualli* no es la única sección que consultaremos a la hora de completar la información que el amanuense recogió en las páginas del *Tonalpohualli*, sí es la más relevante y la que se puede considerar complementaria del tema que nos ocupa.

A la luz de esta introducción se puede observar la complejidad propia de los próximos capítulos que desarrollaremos y la necesidad de tener presentes no sólo la fuente en sí misma, entendida esta como la sección objeto de nuestro estudio, sino, el resto de páginas que componen el *Códice Tudela* y otros documentos, contemporáneos en el tiempo o no, que pueden ofrecernos la perspectiva necesaria para comprender de forma definitiva el conjunto de materiales que nos ofrece la fuente.

Capítulo 5.

Primer Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del Libro Indígena

Como ya hemos señalado y recordaremos más adelante, el Libro Escrito Europeo del Libro Indígena se compone de un conjunto de textos enmarcados entre las actuales páginas 97 y 125 del *Códice Tudela*. Aunque las imágenes están distribuidas de forma diferente en función de los folios la estructura es muy clara.

En primer lugar encontraremos, en los folios 97r y 97v un extenso comentario que trata diversos temas. En el folio 97r (véase figura 84), el texto se distribuye en varias partes. En la zona superior de la página hay una breve glosa de la que hablaremos más adelante y a los lados de las figuras, los nombres con los que se referían a las deidades representadas. A pesar de que con su sola iconografía podríamos identificar a los personajes, las glosas que aporta el amanuense nos sirven de confirmación de lo supuesto.

A continuación, se distribuyen algunas glosas más en la parte central del mismo, donde encontramos la figura de un árbol, a cuya derecha e izquierda localizamos más texto, del mismo modo que bajo el recipiente del que brota. Bajo el mismo árbol, sin solución de continuidad con el texto que se refiere a la zona donde estos vegetales existían, encontramos el inicio de otro tema que continuará en el folio 97v (véase figura 1), y que se referirá a la suerte o augurio con la que se relacionaba un año concreto del calendario indígena. Si somos tan parcos en la explicación relativa al texto es precisamente porque en los epígrafes posteriores procuraremos la descripción íntegra y meticulosa de cada uno de los temas que el amanuense toca.

Lo que sí debemos destacar y de ahí el motivo de esta introducción, es que el Libro Escrito Europeo de este Libro Indígena no termina en este folio, sino que continúa entre los folios 98v y 99v. En estas tres páginas observaremos un canon a la hora de escribir la información que se ve claramente condicionado por la posición de las pinturas del Libro Indígena. Aunque de nuevo no procederemos a la descripción concreta de las páginas, algo que haremos en epígrafes siguientes, es interesante destacar que en estas tres páginas, el amanuense describe sin solución de continuidad, diversos temas relativos a las imágenes, temas que rompen con la información que conservamos en los cuatro folios en los que se disponen las figuras de las deidades y los árboles (*Códice Tudela* 2002: 97r, 104r, 111r, 118r; véanse figuras 82, 84, 88 y

90). Es precisamente la continuidad en algunos temas y la ruptura en las mismas páginas lo que nos obliga a distribuir el análisis de los textos en diferentes epígrafes.

Si bien lo natural podría ser que recogiéramos el análisis de la información contenida en los folios 97r y 97v conjuntamente, lo cierto es que los temas tratados en estas páginas no muestran una relación tan directa como la que sí presentan las glosas de los folios 97r, 104r, 111r y 118r en cuanto a las direcciones. De ahí que nos hayamos inclinado a disponer la página 97v después de todas las demás, siendo como veremos además, un tema que completa el análisis del calendario y que, por algunos rasgos concretos de la composición del texto, nos hace tenerla por más tardía en el tiempo. Posteriormente, analizaremos en otro apartado el texto del folio 97v.

Por otro lado, también se ubican algunas glosas relacionadas con los signos de los días (98v-103r), los señores de la noche (98v y 99r) y las aves agoreras (98v y 99r) con las distintas variaciones que existen especialmente entre los signos de los días, puesto que son los únicos nombres que son glosados en más de una trecena y que analizaremos en las páginas siguientes en tres epígrafes independientes.

Finalmente, en relación con la información contenida en estas páginas del *Códice Tudela* debemos destacar su exclusividad. A pesar de lo escaso que pudiera resultar en algunos momentos por lo breve de los datos aportados por el amanuense, no debemos obviar que, aunque escasa, esta información es en muchas ocasiones la única alfabética que conservamos en lo relativo a temas concretos que observaremos en las páginas siguientes, como lo propio del patronato o la direccionalidad de las treceñas del calendario.

Desde el punto de vista de la disposición física dentro del documento, esta parte del *Tonalpohualli* va localizada en segundo lugar, entre los folios 97 y 124⁵³, debido al añadido del Cuadernillo Intruso para contener la ampliación de información que incluyó posteriormente el glosador comentarista. Esta será entonces la sección que originariamente estaba reservada para lo relativo al calendario ritual. Consta de un conjunto de pinturas divididas siempre de la misma manera. Dado que el códice fue desencuadernado para añadir el Cuadernillo Intruso, este pudo ser cosido al final del *Tonalpohualli* del Libro Indígena, pero se añade al principio por causas que desconocemos; no obstante, si analizamos la composición del último fascículo

⁵³ Lo relativo a *El Venado de Nuestra Existencia* (fol. 125r) quedará relegado a un epígrafe propio porque, aunque mantiene cierta relación con los temas que trataremos a continuación, en nuestra opinión merece una especial atención.

(Cuadernillo 9; véase figura 3) comprobamos que le faltan actualmente dos folios, los hermanos de los folios 116 y 117, si bien, J.J. Batalla (2000a I: 85) demostró la existencia y numeración de al menos, dos de ellos, es decir, el *Códice Tudela* continuaba. Por ello, suponemos que en cualquiera de estos dos folios que faltan, comenzaba una nueva sección y por ello no tendría sentido introducir el cuadernillo entre ellos. Aunque también pudo añadirlo dentro del propio cuadernillo, como finalmente hizo en el fascículo 7, incluyendo entre los folios que se numeraron ya como 88 y 96.

Resumiendo y concluyendo, consideramos que el glosador-comentarista introdujo el Cuadernillo Intruso antes del Libro Indígena porque le interesó o bien, porque al comenzar una nueva sección, no tenía sentido interrumpirla.

Como hemos señalado anteriormente, cada una de las agrupaciones de trecenas están dispuestas siguiendo un canon concreto: en primer lugar encontraremos una pareja de deidades (fols. 97r, 104r, 111r y 118r; véanse figuras 82, 84, 88 y 90), localizadas en la parte superior del folio, bajo ellas un árbol emplazado en el centro inferior de la página. A continuación, los *tlacuiloque* dejaron dos páginas vacías y después de éstas se recogen los signos diarios, que se encontrarían dispuestos en caras sucesivas en grupos de siete signos en una página y seis en la contigua.

Vinculados a cada una de estas trecenas encontramos representados los rostros de los nueve señores de la noche, siguiendo siempre un orden marcado que se aprecia en documentos como el *Tonalamatl de Aubin* (1981), el *Códice Borbónico* (1991), el *Códice Telleriano Remensis* (1995) o el *Códice Vaticano A* (1996) que también recogen trecenas y su vinculación con los señores nocturnos.

En el capítulo 6, vamos a exponer de forma ordenada la información que se aprecia en las páginas del primer Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*. Esta exposición se hará a través de las pinturas y de los textos que el amanuense recogió en tinta A en primer lugar, así como los añadidos que realizó con posterioridad en otras tintas (F y E) pero que están contenidas en las mismas páginas. A pesar de que el orden de exposición debería comenzar por la primera página (97r) y terminar por la última (125r), hemos decidido englobar dentro del primer epígrafe de este capítulo los folios relativos a las direcciones del universo y el folio 97v (*Códice Tudela* 2002: 97r, 104r, 111r y 118r; véanse figuras 82, 84, 88 y 90) para continuar con los siguientes (*Códice Tudela* 98v, 99r y 99v) y acabar con el del *Venado de Nuestra Existencia* que se ubica

en el folio 125r (véase figura 14) y que contiene una información aparentemente distinta a la que observaremos en las páginas que le preceden.

5.1. Las direcciones del universo

Para el trabajo conjunto y la consideración detenida de la información, hemos preferido diferenciar la misma desde distintos puntos de vista: por un lado, trataremos de seguir un orden físico que se inicie con la página 97r, puesto que, antes de la intromisión del Cuadernillo Intruso (fols. 90-96), era la primera página que contenía imágenes y glosas relativas al *Tonalpohualli*. Por otro lado, además del orden físico, diferenciaremos la información que recoge a lo largo de la confección del documento; para ello nos referiremos en repetidas ocasiones a otras secciones del manuscrito, especialmente al *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 77v-84v) que comparte algunos datos con las páginas de los árboles direccionales.

Finalmente, aunque analizaremos en primer lugar las páginas del Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 97-125r), lo relativo al texto del folio 97v lo analizaremos después de los contenidos en las páginas direccionales, por tratarse de una temática que no se relaciona con las direcciones del universo que figuran en los folios 97r, 104r, 111r y 118r.

Teniendo en cuenta que el objeto central de este trabajo no es otro que el estudio y análisis del *Tonalpohualli*, procederemos al mismo a través de un acercamiento al conjunto de los textos contenidos en el código, trabajándolos a la luz del resto de fuentes prehispánicas, coloniales e historiográficas (véase capítulo 4).

Este primer Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (Figura 125) trata de información relativa al funcionamiento del calendario ritual. Con ello, el amanuense buscaba aportar las nociones relativas a esta sección, ilustrando las imágenes que los *tlacuiloque* habían plasmado. Además de lo interesante que pueda resultar el análisis de estas glosas y textos, debemos señalar cómo es el amanuense del *Tudela* la fuente más relevante de cara a la interpretación de otros manuscritos en los que encontramos imágenes similares, como en las obras de F. Anders y M. Jansen relativas al *Códice Borgia* (1993: 44-53 abajo; Anders, Jansen y Reyes 1993: 261-277) o al *Vaticano B* (1992: 17-18 abajo; Anders y Jansen 1992: 205-207).

5.1.1. *Estos dos demonios abraçan el ESTE (fol. 97r)*

En primer lugar, en el folio en el que se inaugura el *Tonalpohualli* del Libro Indígena, el 97r, se recoge la información relativa al árbol direccional y la protección de las deidades sobre el cielo y la tierra (véase figura 84). En este sentido, como mencionábamos más arriba, las líneas de texto se encuentran localizadas en tres partes bien diferenciadas.

La primera, en el texto, sobre los dioses y a izquierda y derecha de los mismos, después otra a ambos lados del árbol y justo encima de la copa y finalmente, la que se encuentra en la sección inferior del folio.

Lo primero que el amanuense comenta en la parte superior del folio es:

“Este es un año q(ue) se dezia tzeacaxuitl q(ue) estos dos demonios le abraçavan y tenian este año {quenta [tachado]}”.

De esta frase podemos discernir diferentes elementos:

En primer lugar, el amanuense se refiere al año, es decir, no está apelando a un periodo de tiempo cualquiera. En el Centro de México, tanto los días como los años eran nombrados a través de un número del 1 al 13 así como un nombre, siempre *caña*, *pedernal*, *casa* o *conejo*, lo que encontramos en documentos como el *Códice Borbónico* (1991: 21) o el propio *Códice Tudela* (2002: 77v-84v) donde el propio glosador recoge los nombres de los signos de los trece primeros años de la cuenta del *Xiuhmolpilli* (véase figura 8). Cuando este ciclo había pasado, se constituía un siglo de 52 años, periodo en el cual coincidían los calendarios, de 365 días (*Xiuhmolpilli*) y de 260 días (*Tonalpohualli*) y se daba de nuevo comienzo a la cuenta (Edmonson 1995: 351).

Por otro lado, el glosador menciona el año como “*tzeacaxuitl*” que se traduciría por “*año uno caña*”⁵⁴ luego, está repitiendo el mismo término que en el *Xiuhmolpilli* “*ce acatl que quiere decir uno caña*” (*Códice Tudela* 2002: 77v) para hacer comprender que no se trataba de un periodo de tiempo cualquiera, sino de un año, de ahí que si la información llegaba a alguien que desconociera parcial o totalmente este sistema, entendiera que se trataba de este periodo y no de un día o una trecena.

⁵⁴ La traducción se corresponde del siguiente modo: el término *tze/ce* se traduce como la unidad, *acatl* es el vocablo náhuatl para caña y *xihuitl* para año (GDN 2012). Como se puede apreciar, hay un error en la grafía del término año, que recoge como *xuitl*.

En segundo lugar, la relación de este año con las deidades que vemos representadas, calificados como “*demonios*” y que por sus características habíamos identificado con *Tlalloc* y *Tonatiuh*, es, según el amanuense “*abrazar y tener*” el año. De este modo, se establece un primer patronato, más adelante veremos que no es el único, en torno a un periodo de tiempo concreto.

A pesar de no ser directamente objeto de nuestro estudio, por localizarse en otro contexto en el inicio del *Xiuhmolpilli* pintado en los folios 77v al 78r, se aprecia de nuevo la vinculación y el interés del amanuense por mencionar los años. Debemos señalar antes que nada, que según los estudios previos al documento (Batalla 2000a I: 222) la tinta con la que se confeccionó esta sección en su mayoría sería la denominada tinta A, con algunos añadidos en tinta D y en tinta F (véase figura 8). Lo que se observa por tanto es que ambas secciones son contemporáneas en el tiempo, al menos en el grueso de la información que nos ocupa.

Respecto a los datos que nos ofrecen en común, en el folio 77v, por ejemplo, se encuentra bajo los términos “*ce acatl/ que quiere decir una caña*” de tal manera que varía la explicación, pues no especifica que se refiera al año. En el folio 97r sí emplea el término compuesto que significaría “año uno caña” mientras que en el folio 77v no, simplemente escribe el nombre del periodo, sin referenciar en náhuatl que se trata de un año y presentándolo en dos palabras distintas siendo “*tze*” en el primer caso el término para el número 1 y “*ce*” en el folio 77v, probablemente porque ya lo había recogido en esta parte del documento.

No es de extrañar la fijación por esta fecha concreta, puesto que fue en un año *1 caña* cuando se produjo la entrada de Hernán Cortés en tierra mexicana, tal y como recoge el propio amanuense “*en este año entro el marq(ue)s del valle en esta tierra a treze de agosto dia de sant ypolito año de {1553 [tachado]} 1519 –1519-*”, en la presentación del *Xiuhmolpilli* (fol. 77v).

Respecto al signo, Acatl/Caña, era el primero de los cargadores del año, comenzando la cuenta tras el signo *tochtli*, cuando se celebraba la ceremonia del fuego nuevo. Así, cuando el periodo de 52 años correspondiente al “siglo indígena” terminaba, se daba comienzo oficialmente la cuenta con el signo *Caña*. Respecto a dicho signo, E. Quiñones (1995: 274) en su estudio sobre el *Códice Telleriano Remensis* (1995: 41v) afirma que Motecuhzoma cambió la fecha de inauguración del

Fuego Nuevo al año 2 Caña⁵⁵. Con esta afirmación, ante la idea del amanuense de inaugurar el año en *1 caña* lo que podemos observar es que pretendía la inauguración del sistema desde el principio, fijando el numeral 1. Este hecho quizá pueda deberse a que se considerara poco probable el inicio de ningún periodo por otro número que no fuera el 1.

Antes de abordar el segundo texto que encontramos en este folio, debemos mencionar que fija a los lados de las deidades y entre ellos la identificación de los mismos, su patronato y qué describe la postura en la que los encontramos:

tlaloc dios de la tierra
tonati[h] sol q(ue)s dios de ci[cortado] / {y el cielo [tachado]}
abraçan la tierra y el çielo

Así, vemos por primera vez en el texto la referencia a Tlalloc como dios de la tierra, lo que nos acerca a la tesis planteada por J. Contel (1999) de que, en efecto esta deidad no estaba vinculada únicamente a las lluvias, sino al ámbito terrestre, incluso, podría terminar de dar credibilidad a la teoría referida al significado de su nombre: “*la encarnación de la tierra*” (Contel 1999: 44).

En segundo lugar, la referencia a Tonatiuh como deidad solar y por tanto vinculada al cielo diurno, aparece en fuentes como fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. III, Ap. Cap. IV: 30r).

Debemos mencionar que, inmediatamente a los pies de las deidades, muy en contacto con la parte superior del árbol, se encuentra una glosa breve que indica el tipo de árbol que pintó el *tlacuilo*. Esta glosa, por su relación con el árbol en sí mismo y con la información que figura en la parte inferior de la página, será tratada de forma particular después.

Dejando al margen este breve comentario, el amanuense recoge en la parte inferior del folio un texto (véase figura 84) que fragmentaremos a continuación para analizar las distintas informaciones que trata.

En primer lugar, repite lo que acabamos de mencionar referido a las deidades dibujadas en la parte superior del folio aunque en este caso amplía la información:

*“Estos dos demonios abraçan la tierra y el çielo a la parte del
oriente y qu(an)do avia tenpestades del oriente sacrificavan y aplacavan
estos demonios con sacrificios”.*

⁵⁵ Véase Graulich (2008: 186)

De estas informaciones se pueden inferir lo siguiente.

Por un lado, el amanuense se refiere a los númenes como “demonios”, con el mismo término que se había recogido en la parte superior, algo nada extraño si tenemos en cuenta que en multitud de crónicas como las de fray Toribio de Benavente “*Motolinía*” (2001 Ttdo I, Cap. IV: 83) o fray Diego Durán (1984 II, L. III, Cap. XL: 312) o en fuentes que se nutrieron del *Códice Tudela* (Batalla 2000a I: 357), como F. Cervantes de Salazar (Original L.I, Cap. XVIII: 132), el *Códice Magliabechiano* (Anders, Jansen y Reyes 1996: 166) o el *Códice Fiestas* (Batalla 2008c: 36) encontramos la referencia a las divinidades indígenas como producto de los engaños del diablo. Concretamente, en la obra de Jacinto de la Serna (1987 Ttdo I, Cap. VI: 318) se refiere al origen del calendario de la siguiente manera:

“(…) *Todas estas quimeras las tenía enseñadas el demonio, para tenerlos por muy suyos; y ya que el día de oy no observen estas materias generalmente, porque ay muchos indios buenos; pero porque hay muchos malos, y a estos tales les enseña el Demonio todas estas cosas, para que engañen a otros y esos sean como los malos indios (…)*”.

Al margen de todas estas alusiones a los seres malignos, debemos reseñar que el uso indistinto de este término junto con el vocablo “dioses” para referirse a las deidades indígenas nos lleva a plantearnos la idea de que el glosador del *Tudela* no buscara “demonizar” a los númenes, aunque no los considerara verdaderos; pues no emplea “diablo” un término puramente negativo según el diccionario de Covarrubias (1611: 669), sino que “demonio” es lo que este mismo diccionario define como “*en rigor, este vocablo significa espíritu o ángel, bueno o malo*” (Covarrubias 1611: 645). Por este motivo, aunque probablemente de acuerdo con el resto de fuentes, no podemos categorizarlo de despectivo, ya que “*en rigor*” no era tal su carácter.

Volviendo a la glosa, relaciona la imagen en cuestión con una de las direcciones del universo, el oriente, lo que nos muestra un paralelismo con otros códices mánticos como el *Borgia* (1993) o el *Ferjérváry-Mayer* (1994), pues del mismo modo que en el *Códice Tudela* (2002), en los mencionados documentos se relacionan diferentes elementos con una dirección del universo.

En el *Códice Borgia* (1993: 49; véase figura 80) la representación es muy compleja puesto que no se refiere concretamente a un año sino a diferentes periodos. En primer lugar, encontramos la representación del dios, Xolotl Vampiro, deidad que se ve personificada por un “*murciélago monstruoso y mortífero que corta cabezas y*

saca corazones” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 269). Dentro de la misma lámina se encuentra representado otro signo calendárico, el signo Mono, que, según estos autores (Anders, Jansen y Reyes 1993: 269) representaría la deidad Tezcatlipoca que se ríe de la gente y tira los cofres y las riquezas. En este punto, hay autores (Batalla 2008b: 447) que no contemplan esta interpretación por identificar los teóricos signos numéricos en relación con piedras preciosas y no necesariamente con fechas, sino más bien con los animales propios de cada dirección. Por otro lado, sí es interesante el hecho de que el *Códice Borgia* (1993: 49) ya plasme un conjunto de trecenas representadas por los signos calendáricos que las encabezarían relacionadas con cada una de estas direcciones, siendo en este caso “cocodrilo, caña, serpiente, movimiento y agua” (Batalla 2008b: 446).

El *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1; véase figura 70) por su parte, también ofrece una sección en la que encontramos las divinidades vinculadas con una dirección del universo, aunque no coinciden con las que contemplamos en el *Códice Tudela* (2002). En el caso del documento prehispánico, las deidades encargadas de la protección del oriente son *Iztli*, dios conocido como “*el cuchillo divino*” y *Tonatiuh* “*dios del sol*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 165). De esta imagen y de la postura que en ella presentan los dioses se infiere también parte de la información que nos aporta el glosador-comentarista pues, como recogen F. Anders, M. Jansen y G.A. Pérez (1994: 169) en su estudio, la postura de los brazos extendidos, en este caso en dirección al árbol, parece ser “*un gesto de control y cuidado*” que encontramos también en el *Tonalamatl* del *Códice Borbónico* (1991: 3-20) en relación con los señores de la noche y del día (véase figuras 15 y 16).

Por último, en relación con esta parte del texto, debemos hacer referencia a la idea de que se les vinculara con las tempestades procedentes del este y el apaciguamiento de las mismas a través de los sacrificios. Por un lado, no es extraña la relación de *Tonatiuh*, entendido como dios solar con el oriente, puesto que es el lugar por donde aparece el sol al amanecer. Esta figura, era relacionada con los guerreros caídos en batalla que iban a ocupar la llamada “*casa del sol*” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 169).

En lo que se refiere a *Tlalloc*, la referencia tampoco parece casual, pues es conocida la práctica de sacrificios en el llamado “*Cerro de Tlalloc*” durante el mes de *Huey tozoztli* y durante las ceremonias de inicio del año agrícola en lo alto de la montaña sagrada (Broda 2009: 62). El hecho de que sea orientado al este podría ser

lógico por ser el rumbo por el que el sol amanece, no obstante, la localización del Cerro Tlalloc es “*a medio camino entre Texcoco y Rio Frío [de Juárez]*”⁵⁶ que, de hecho, se encuentra al este de la ciudad de México Tenochtitlan. Debemos tener en cuenta este punto, aunque sólo haya sido una breve referencia de cara a la procedencia de la información desde un punto de vista geográfico.

Observamos así cómo *Tlalloc*, deidad terrestre es un elemento fundamental a pesar de ser considerado un dios de la tierra. En este sentido, parece que las tempestades eran aplacadas a través de algunos sacrificios que se llevaban a cabo para “aplar” a las divinidades, lo que nos invita a pensar que este tipo de climatología no era positiva tampoco en el contexto prehispánico. Por otro lado, como hemos visto, esta idea de “*abraçar*” también está presente en otros documentos como el *Fejérvàry-Mayer* donde encontramos que aparecen relacionados con árboles, igual que en el *Tudela*, lo que podría permitirnos pensar que, como sosteníamos anteriormente, se trata de una figuración del patronato de una dirección concreta a la que a la vez, como veremos, se le asociaban periodos de tiempo concretos.

Para concluir con el análisis del folio 97r prestaremos atención al último de los temas que trata el amanuense.

Por un lado, encima de la copa del árbol, bajo los pies de las deidades, encontramos la glosa que menciona su nombre: *quetzal mizquitl arvol ansi llamado*.

Ante esto, aparentemente no obtendríamos una mayor información, salvo porque no es el único momento en el que encontramos la referencia a esta especie.

A pesar de no encontrarse directamente dentro del *Tonalpohualli*, no podemos dejar de hacer referencia a que este mismo árbol es mencionado en otra ocasión dentro del *Códice Tudela*, concretamente en el folio 77v, dentro de la sección del *Xiuhmolpilli* (2002: 77v-84), donde dice “*quetzalmizquil es el arvol d(e)ste año caña*” asociándolo así a un periodo de tiempo concreto, el año caña, tal y como mencionábamos anteriormente al hacer referencia al mismo.

Es un hecho, como veíamos, que se conectan el periodo, el árbol y la dirección dentro de un mismo folio, pero, en la ocasión en la que es mencionado en el folio 97r, incluye en las glosas de la parte inferior el patronato de las deidades:

*“este arvol se llamava queçal misquil y en las tierras donde los
abia dezian q(ue) se daba mejor el mahiz e legunbres y era dedicado este*

⁵⁶<http://www.inah.gob.mx/boletin/7-zonas-arqueologicas/6500-registran-petrograbados-hallados-en-monte-tlaloc>

arbol a tlaloc y a tonatih q(ue)s sol a estos dos demonios y dezian ellos q(ue) porq(ue) estaban estos arboles en las tierras las hazian fertiles y no miraban q(ue) estos arboles no se dan si no en tierras fertiles y viciosas como es tacuba y tezcucu y otros pueblos semejantes”.

Encontramos por tanto cuatro aspectos diferentes: vinculación del árbol con un año en el *Xiuhmolpilli*; mención de la especie concreta; relación con una de las direcciones del universo y, finalmente, con dos deidades en particular.

Partiendo del primero de los problemas que se nos plantea, la relación del árbol con un año concreto del calendario, como ya hemos dicho, no es un elemento especialmente particular, puesto que se trata de una práctica localizada por ejemplo, en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1; véase figura 70) donde se representan las direcciones del universo, y donde de un modo parecido al del *Códice Tudela*, se relaciona cada especie con dos deidades. La principal diferencia en este sentido entre el *Códice Fejérváry-Mayer* y el *Códice Tudela* es que en el primero sí hay un dios localizado en el centro mientras que, en el documento del Museo de América de Madrid no existe tal representación⁵⁷.

En el caso del *Códice Borgia*, ya hemos mencionado que F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 196) relacionan lo que consideran un signo diario, no un año, con el árbol y el numen en cuestión. A pesar, como decimos, de que el Libro Indígena nos sitúa los árboles y su conjunto en relación con cinco trecenas que les siguen, no podemos obviar que también existe relación con los años; luego, en nuestra opinión, convendría una revisión a lo dicho hasta ahora respecto a esta figura del *Códice Borgia* (1993: 49).

La segunda cuestión, la relativa a la especie, debe ser interpretada desde dos puntos de vista distintos, planteando primero si se corresponde con el señalado por el amanuense estéticamente hablando, y de ser así, qué información podría proporcionarnos.

Para ello, hemos procedido a dar algunas características, así como los rasgos físicos más importantes que pudieron hacer al amanuense interpretarlas como tal. A pesar de los cambios relativos a la ortografía⁵⁸ en el nombre del árbol, en el capítulo 3

⁵⁷ En este sentido, el Dr. J.J. Batalla presentará en el Congreso Internacional de Americanistas de 2018 (Salamanca) una ponencia en la que mostrará que los venados de nuestra existencia de los códices *Borgia*, *Vaticano B* y *Tudela* representan el rumbo cósmico central (comunicación personal).

⁵⁸ En el folio 77v, el amanuense utiliza el término “*quetzalmizquitl*” y en el fol. 97r “*quetzalmizquitl*”. Ambas variantes presentan un mismo significado, pero la segunda vez, en el folio que nos ocupa, si acaba en -tl, como es propio de muchos sustantivos nahuas (Simeon 1885: 140).

hemos podido comprobar que bien podría tratarse del ejemplar presentado por el amanuense pues su imagen real concuerda con la pintada por el *tlacuilo*.

En tercer lugar, la vinculación especie-dirección del universo es insinuada primero por los *tlacuiloque*, puesto que reproducen las pinturas. La presencia como hemos visto de árboles y deidades en relación con las orientaciones del universo es lo que nos hace apuntar a esta idea. La relación de las mismas en las glosas pudo ser producto de la información aportada por un posible informante indígena que permitiera al amanuense establecer una relación con las direcciones del universo, algo que los *tlacuiloque* no hicieron abiertamente sino que, se limitaron a relacionar las deidades con árboles concretos.

En cualquier caso, para el análisis de este párrafo debemos tener en cuenta todos los temas que trata el amanuense.

Por un lado, nombra de nuevo el árbol, que, como ya hemos dicho, recogería también sobre la copa del mismo. Este hecho puede deberse a que trata en muchos momentos de establecer aclaraciones de cara al lector, del mismo modo que ocurre, como veíamos al repetir la información en el folio 77v y en la parte superior de 97r. Con esta doble mención el amanuense busca reafirmar la especie.

Por otro lado, relaciona la misma con su uso agrícola, lo que obviamente es importante si tenemos en cuenta que las diversas culturas mesoamericanas en general y concretamente la mexicana, tenían como principales pilares de su alimentación el maíz y el frijol que bien podría ser las “*e legumbres*” a las que se refiere el amanuense. Además de destacar el cultivo de este árbol como algo tan importante, menciona lo que según él era popular entre los indígenas, el hecho de que a estos árboles se debía la fertilidad de las tierras en las que crecían.

Lo que nos aportan las investigaciones del Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático de México (INECC) en torno al cultivo de este árbol es que, en efecto durante los tres primeros años de vida del mismo sí se suele relacionar con cultivos como el maíz⁵⁹, lo que de nuevo parece implicar, que esto ya se hacía en época prehispánica y que el glosador aporta una información correcta.

En cuanto a la mención que lleva a cabo de Tacuba y Texcoco como lugares fértiles no creemos que se refiera únicamente a la dirección a la que vincula el árbol por dos razones.

⁵⁹ http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/L_s/72/cultivo.html consultado 25/02/2015.

En primer lugar, cada una de estas localizaciones se encuentra en dirección opuesta respecto a la Ciudad de México (Figura 126) lo que parece indicarnos que se trataba de una afirmación de carácter agrícola, más que de una intención de vincular una dirección concreta.

En segundo lugar, cuando dice “y *dezian ellos q(ue) porq(ue) estavan estos arvoles en las tierras las hazian fertiles y no miraban que estos árboles no se dan sino en tierras fértiles y viciosas*⁶⁰”, está sometiendo a crítica la información, pues siembra la idea de que la tierra era fértil y que era este hecho el que hacía creer los árboles y no al revés, como parece insinuar que creían los indígenas: “y *no miraban*”. Es decir, en esta frase plasma la idea de que los indígenas estaban equivocados en la creencia de considerar que el *Quetzalmiquiztli* hacía la tierra fértil, puesto que en su opinión era al contrario: la tierra fértil hacía crecer estos árboles.

A pesar de estas referencias agrícolas, no debemos obviar que Texcoco se encuentra al este (VV.AA. 2004: 138), muy cerca del Cerro de *Tlalloc* que ya hemos mencionado. Este hecho apoya la opinión de una vinculación de estos árboles con este rumbo del universo.

Por último, la relación entre el árbol y las dos deidades concretas, no sólo porque figuren en el mismo folio, sino porque el propio amanuense los menciona en este párrafo, concretamente “*era dedicado este arbol a tlaloc y a tonatih*”, puede deberse a que el amanuense se centra en el aspecto de la fertilidad, por lo que no sorprende que sean *Tlalloc*, dios de las aguas y de la tierra (González Torres 1985: 137) y *Tonatiuh*, dios del sol (González Torres 1985: 132), los escogidos por los *tlacuiloque* para simbolizar esta cualidad. No debemos olvidar que para que se produzca la regeneración y la agricultura son fundamentales tanto las aguas superficiales que patrocina el primero como el calor que proporcionaría el segundo (Matos Moctezuhma 2013).

En conclusión, son diversos temas los que el amanuense trata en una misma página. Por un lado, es destacable la información relativa al árbol, en especial por la mención de la especie y de su relación con los años recogidos en el *Xiuhmolpilli*. Además el glosador nos proporciona una referencia a la dirección del universo, hecho que como hemos visto, ha sido relacionado por diversos autores con páginas concretas de códices prehispánicos como el *Borgia* o el *Vaticano B*. Este hecho, nos pone una

⁶⁰ Este término está contemplado en el Diccionario de Covarrubias y en el de la DRAE (1992 II: 2086) como “*vigoroso y fuerte, especialmente para producir*”.

vez más ante la tesitura de incidir en el hecho de que es necesaria una crítica previa antes de dar por válida o, cuanto menos, extrapolar, la información de una fuente colonial a una prehispánica sin la consabida crítica de fuentes.

Por otro lado, el amanuense nos proporciona información sobre los dioses fijando a Tlalloc como una deidad terrestre, algo que como vemos confirmaría la tesis sostenida por José Contel (1999) así como la relación de Tonatiuh, dios del sol, con el cielo. De este modo, la disposición de los dioses sería una protección que surgiría desde el cielo hasta la tierra y viceversa, tomando el árbol representado en la imagen como una especie de *axis mundi* que sujetara desde esa dirección la cúpula terrestre.

Finalmente, aunque se trate de un tema colateral, debemos señalar que a lo largo de estas páginas nos referiremos a los signos recogidos en el *Xiuhmolpilli* que, como veremos, están relacionados a su vez con las direcciones del universo recogidas en el *Tonalpohualli*. En este sentido, es interesante reseñar la información que toma E.H. Boone (2016: 240-241) sobre los datos que aporta Francisco de Burgoa en el siglo XVII, en donde explica:

“(...) los años del este y del oeste son épocas favorables y saludables, de crecimiento y de generación: que los años del norte son variables, y que los años de sur son excesivamente secos y cálidos, causando el hambre, peste y guerra (...)”.

Esta información, aunque no figure en el *Tudela*, nos da una muestra de que sí existían algunas referencias a los años y su relación con las diversas direcciones del universo, lo que nos ayudaría a poner en valor y comprender el porqué de la información aportada por el amanuense.

5.1.2. *Estos dos demonios abraçan el NORTE (fol. 104r).*

Las imágenes que contiene este folio (véase figura 86).se refieren a un aspecto muy similar al que daba inicio a esta subsección del documento (*Códice Tudela* 2002: 97r). La disposición estética es muy parecida, pues encontramos en la parte superior dos deidades sentadas y enfrentadas, mientras que en la parte central un árbol se yergue sobre un recipiente con un líquido acuoso color azul.

En la parte superior, encontramos dos deidades, cada una en un extremo del folio. La figura de la derecha presenta una posición con las piernas flexionadas, al modo en el que se sentaban las mujeres indígenas. No obstante, la representación de

la deidad de la izquierda implica importantes diferencias, ya que no tiene apariencia humana y en lugar de estar presentada en una posición lateral, se la contempla frontalmente. Este numen porta una máscara con forma de fauces de lagarto (Anders, Jansen y Reyes 1991: 108).

Entre ambas deidades se representa un cuadrángulo sin decorar y que podría tratarse de la misma figura que encontraremos en el folio 118r (véase figura 92) cubierto con lo que parecen marcas de hule (Batalla 2000a I: 444).

Respecto a los nombres que el amanuense atribuye a los númenes protectores de este periodo o dirección cósmica (véase figura 86), se trataría de *Tlaltecuitli* y *Tlaçolteol*. Estas dos divinidades reflejarían de nuevo aspectos relativos a la tierra y al ámbito celestial.

En el caso del primero, situado a la izquierda, se trata de una deidad considerada “*el señor de la tierra, personificación de la superficie terrestre, que pare y devora a los seres vivos*” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 108). En este sentido, en el contexto del *Códice Borgia* (1993: 76; véase figura 70) encontramos de nuevo a estas deidades aunque no se corresponden exactamente con las que vemos en el *Códice Tudela*. Así, en el código prehispánico el patrón de la primera mitad de estos días sería *Mictlantecuhtli*, la divinidad propia del inframundo (Anders, Jansen y Reyes 1993: 369). Si tenemos en cuenta que *Tlahtecuhli* era el dios de la tierra que devoraba los cadáveres, estableceríamos una relación válida con el númen del inframundo, por la relación de ambos con la muerte.

Por otro lado, el aspecto femenino de la divinidad que acompaña a este ser sería asociado con la diosa madre *Tlaçolteotl*, del mismo modo que en el *Códice Borgia* (1993: 76), aunque en este caso, “*sentada en el trono, lleva en sus manos rajás de ocote o trozos de palma para el autosacrificio*” (Batalla 2008b: 497).

Así, encontramos la relación de las deidades en el contexto cuando el amanuense afirma que:

“(...) *abranca(n) (sic) estos dos demonios el cielo y tierra de la parte del norte y qu(a)ndo abia(n) tenpestades de la parte del norte sacrificaban y llamaban a estos dioses (...)*”.

En relación con estos númenes y enlazando con el árbol, siguiente tema a tratar por el amanuense, debemos referirnos de nuevo a lo que esto nos aporta dividiendo la información entre los dos momentos en los que se cita. En el folio 77v, perteneciente al *Xiuhmōpilli* dice:

“El arbol d(e)ste año llamavan queçal pochotl y los demonios q(ue) le tenian el año llamaban tlaltecutli y tlatzoll teutl”.

Además de la denominación común a los dos con el apelativo “*demonio*”, lo primero que apreciamos es que no se menciona específicamente el nombre del año, lo que debemos explicar a través de la presencia del mismo, en castellano y en náhuatl, “*ome tecpatl/ dos pedernales*” en la parte superior de la imagen (véase figura 8). Por este motivo, probablemente considerara innecesario repetir de nuevo el nombre del año, lo que le llevó a centrarse simplemente en las deidades a las que se asociaba esta fecha.

Del mismo modo que en el folio 97r en el que se mencionaba el año *uno caña* para fijar una fecha concreta, en esta ocasión, se menciona el término *dos pedernal* en el texto del *Xiuhmolpilli*, (*Códice Tudela* 2002: 77v), lo que nos hace pensar que se trataba de dos años consecutivos, pues como dice fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 II, L.VII Cap. VII: 14r), a continuación de *caña* se encontraría *pedernal*, asociado además con el mismo ámbito del universo con el que lo relaciona el amanuense del *Códice Tudela*.

En cuanto a la segunda mención, correspondiente al folio que nos ocupa (fol. 104r), expone: “*este arbol se llama quetzal pochotl*” lo que fija separado del resto del texto a modo de título o encabezamiento lo que sigue:

“este arbol dezian estos yndios q(ue) en las partes donde los avia q(ue) se cojian muchas legumbres y dezian ell[os] q(ue) por el arbol naçian y era la causa ser tierra caliente y los q(ue) naçian en este arbol avia dezian q(ue) eran presuntuosos y labradores”.

La información que nos da el amanuense versa de nuevo en torno a las propiedades de este tipo de árboles. Por un lado, no da traducción alguna, pero sabemos por otras fuentes que se identificaba con una ceiba (Sahagún *C.F.* 1979 I, L. XI. Cap. II: 113r). No localiza por tanto una ubicación concreta más allá de la mención al norte, sino que se centra en el cultivo de las mismas. Según el glosador, los indígenas trataban el cultivo de las ceibas en relación a las legumbres lo que, según fuentes documentadas⁶¹ se sigue poniendo en práctica en lugares como la India, dando mayor veracidad a la información.

⁶¹http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/14-bomba5m.PDF consultado a 23/02/2015.

En cuanto a su aspecto físico, como ya señalábamos en el apartado 3.6 encontramos que se trata de un árbol que alcanza grandes alturas 20-30 metros de media con alturas de hasta 70 en zonas tropicales y diámetros en el tronco de 3. Las flores serán de color blancuzco y en fascículos, lo que se corresponde con la imagen que nos aporta el *tlacuilo*.

Las condiciones climatológicas necesarias para que se desarrolle esta especie son las siguientes según J. D. China-Ribera (1990: 135):

“La ceiba crece de manera natural a unas elevaciones de hasta 1,220 m, pero su productividad es óptima hasta aproximadamente unos 460 m (...). Las condiciones climáticas óptimas consisten en una ausencia de vientos fuertes, una precipitación abundante durante la temporada de crecimiento y un período seco desde el momento en que aparecen las flores hasta que las vainas se maduran”.

Desde el punto de vista de su localización en el ámbito mexicano, según las fuentes consultadas se ubicaría tanto en la vertiente del golfo, desde el sur de Tamaulipas hasta Yucatán y en el pacífico, desde Sonora hasta Chiapas, estando presente en los estados de Campeche, Chiapas, Guerrero, Jalisco, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Sonora, Tamaulipas, Veracruz y Yucatán.

El final del texto, plantea sin embargo una cuestión importante. El hecho de que se refiera a los “nacidos” en ese árbol puede indicar dos cosas: que se trate de un error y a lo que se refiera sea al espacio en el que estos crecen, o bien, que se relacione con el periodo anual al que vincula esta especie, los años *pedernal*. Si la razón es la segunda, puesto que no hay ninguna corrección en esta página, deberíamos plantearnos si se refiere al año, como citaba en el folio 77v, o bien a las treceñas que quedarían bajo esta orientación en los folios sucesivos.

Obviamente, no podemos llegar a una conclusión cerrada acerca de la intencionalidad, pero teniendo en cuenta el resto de glosas vinculadas a los árboles, parece que se referiría a la dirección con la que se relaciona esta especie, el norte y los años *pedernal* que se le asocian.

Por otro lado, la indicación relativa a que los nacidos en este periodo eran “*presuntuosos y labradores*” nos da cierta visión de los augurios propios de los nacidos en este periodo que no podemos pasar por alto. Respecto al primero, el término “*presuntuoso*” parecía referirse en el XVI según el diccionario de Covarrubias a “*lo mismo que presumido o fantástico*” (1611: 1230) siendo entendido “*presumido*” como

“*el que sospecha*” (1611: 1127) y “*fantástico*” como “*el que tiene de sí mucha presunción y los muestra en sus movimientos de cuerpo y en sus palabras*” (1611: 833) mientras que, en el caso de los “*labradores*” la definición estaría en torno a “*no sólo el que actualmente labra la tierra, pero el que vive en la aldea*” (1611: 1060). Esta información no parece estar muy relacionada, pero el amanuense les impone destinos tan dispares bajo el mismo periodo.

Finalmente, respecto a la pareja protectora, nos inclinamos a pensar que el hecho de que interrumpa la redacción nombrando en el centro y de forma independiente el árbol, implicaría que no relaciona los númenes propiamente dichos con este elemento⁶².

Respecto a los dioses, a pesar de ser los mismos que menciona en el folio 77v, *Tlaltecuitli* y *Tlaçolteol*, de nuevo altera la grafía, añadiendo una “i” al primero y juntando las dos palabras que había diferenciado antes al mencionar a la segunda diosa.

Sí es interesante decir que si bien el glosador se refiere en relación a estos dioses como que “*qu(an)do abia tenpestade[s] de la parte del norte sacrificaban y llamaban a estos demonios*”, una de las características más relevantes de la ceiba es que no puede sobrevivir a fuertes temporales de viento pero sí a inundaciones⁶³. Esto podría ponernos sobre la pista de que el amanuense se refería a la relación de estos dioses con las grandes lluvias, más que con los fuertes vientos. En este sentido, aunque no podamos afirmar con rotundidad la intención del amanuense de aportarnos estos datos, sí podemos concretar que las características físicas y ecológicas de los árboles no presentan una variación respecto a las del siglo XVI, de tal modo que nos permite formular la teoría de que estos árboles fueran probablemente símbolos de un axis mundi más que una especie ecológica real.

En conclusión, podemos afirmar que este folio, como segunda dirección del universo, sitúa de nuevo al *Tudela* como modelo de interpretación. Se observa además que la información contenida en esta página, aunque pudiera parecer escasa, es más extensa que ninguna otra en lo que se refiere a direcciones del universo y que relaciona de forma coherente diversos aspectos en un mismo folio.

⁶² El hecho de que en los folios 97r, 104r, 111r y 118r el amanuense trate los mismos temas y en el 97v recoja un aspecto más general nos invita a pensar que se trataría de un folio redactado con posterioridad.

⁶³ http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/14-bomba5m.PDF
24/02/2015

Por un lado, encontraríamos la mención de las deidades, de nuevo como patrones del cielo y de la tierra, estructurando así una dinámica que se inauguraba en el folio de la primera dirección (*Códice Tudela* 2002: 97r). En segundo lugar, se aprecia relación con un árbol de gran importancia para las culturas mesoamericanas pero con el que las glosas del amanuense no parecen acordes a la realidad botánica que conocemos hoy. En tercer lugar, los nacidos en este momento sí reciben un augurio, contrapuesto quizá para la visión de un observador europeo. Finalmente, debemos hacer hincapié en el aspecto direccional y sobre todo, en el ámbito de la importancia geográfica que parece darle el autor a los dioses que coronan la página. De este modo, establece de nuevo la relación entre las condiciones climatológicas adversas procedentes de un punto concreto del horizonte y la trascendencia de los sacrificios y ofrendas que a estas divinidades concretamente, se le brindaban.

5.1.3. *Estos dos demonios abraçan el OESTE* (fol. 111r).

Este folio (véase figura 90) presenta un conjunto de peculiaridades que nos son útiles de cara a recopilar la información que conservamos del documento.

Por un lado, estéticamente tiene la misma disposición que el resto de las páginas que ya hemos comentado: dos deidades representadas con los brazos abiertos en la parte superior y un árbol sobre un recipiente acuoso en la parte inferior.

Debemos destacar en primer lugar, que este folio no se corresponde con el *tlacuilo* B, como el resto, sino con el *tlacuilo* A (Batalla 2000a I: 152). A pesar de este hecho, como ya hemos mencionado, existe una unidad en el formato estético de la representación, es decir, aunque procedan de manos diferentes, el estilo y la disposición de las figuras sí muestra una continuidad.

Atendiendo al objeto específico de nuestro estudio, los textos que conservamos en este folio, vemos la identificación conveniente de los “*demonios*” que patrocinarían este periodo. Por un lado, a la izquierda, encontramos a *Çinteotl*, con la particularidad de que en el conjunto de imágenes de este dios en los periodos del *Tonalpohualli* presenta un rasgo destacado por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 92) “*una o dos rayas verticales sobre la cara*”. Este hecho no sería relevante porque, como decimos se trata de un rasgo común en la identificación de *Cinteotl*, sino fuera porque en este caso, así como en el folio 115v, también asociado a este *tlacuilo* (Batalla 2000a I: 150), no lo presenta.

Aunque pudiera parecer poco importante, el que se identifique este dios por el tocado, la vestimenta o los rasgos que el amanuense pudiera reconocer al asignarle su nombre, nos lleva a la idea de que, a pesar de que el *tlacuilo A* no reprodujo este rasgo facial de la deidad, el amanuense, *motu proprio* o a través de su posible informador, sí fue capaz de identificar las características que presentaba correctamente, asignándole su nombre y su posición como patrón de este periodo, en función de los elementos que hemos descrito (véase capítulo 3.3), siendo especialmente reconocible por las mazorcas que presenta en el tocado. Por otro lado, es una prueba más de lo acertado de las hipótesis de E. H. Boone (1983: figura 17) y J. J. Batalla (2000a I: 150) en relación con la autoría de los diversos cuadernillos. Desde el punto de vista de estos autores (Boone 1983: Figura 17-; Batalla 2000a I: 150), los *tlacuiloque* trabajaron en los diferentes cuadernillos del *Tonalpohualli* siendo mayoritario uno sobre el otro.

En cuanto al dios que encontramos en el lado derecho de la imagen, identificado en su parte superior como *Tezcatlipoca* en dos ocasiones, presenta rasgos comunes de la deidad, como son las franjas negras horizontales (Anders, Jansen y Reyes 1991: 97).

Más allá de los nombres que se recogen, el amanuense describe su interpretación de la escena:

“estos dos demonios abrazan (sic) el cielo y tierra a la parte del poniente y qu(an)do avia tenpestades a la parte del poniente sacrificavan y llamavan a estos dioses”.

Una vez más, establece relaciones entre estas deidades y las condiciones meteorológicas adversas en la dirección en la que los orienta, siendo en este caso poniente, es decir, el oeste (véase figura 90). Atendiendo a las fuentes en las que se conserva una asociación de los rumbos cosmológicos, según la interpretación que hacen F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 372) encontramos en la sección de las direcciones del universo, en la correspondiente a poniente (*Codice Borgia* 1993: 51; Figura 127) diferentes apariciones de personajes vinculados a Cinteotl, como uno de sus sacerdotes o el florecimiento del maíz, lo que nos permitiría ver cierta relación entre esta deidad y la dirección a la que se le asocia. Por otro lado, también se destaca la presencia de que *“los patronos de su vida [de la pareja representada en el conjunto] son Tepeyollotl y Chalchiuhtlicue”* siendo el primero de ellos una de las manifestaciones de *Tezcatlipoca* (Anders, Jansen y Reyes 1991: 111).

Por último, esta relación la hemos podido localizar también de cara a una posible vinculación cosmológica entre estas deidades y los espacios a los que se asocian. En el *Códice Borgia* (1993: 75-76), como en el resto de ejemplos de esta sección, encontramos una posible divergencia en la representación de estos dioses como patrones de partes de las trecenas (Batalla 2008b: 500). Si en el caso del *Códice Borgia* (1993: 76) los dioses representados son *Tlahuizcalpantecuhli* y *Cinteotl* (véase figura 87), en el *Códice Tudela* los representados serían *Tezcatlipoca* y *Çinteotl*. Lo interesante de esta afirmación es que, en realidad, en el *Borgia* (1993:76) no conservamos la figura de *Cinteotl*, estando considerablemente dañada la imagen, de tal modo que no se nos permite identificar esta como tal o cual deidad.

Este hecho, ha propiciado que se haya tomado por *Cinteotl* la imagen que desconocemos, poniendo como base que en el resto de casos conservados en el *Borgia* y comparados con el *Códice Tudela*, las figuras “cuadran” convenientemente y, lo que para nosotros es más importante, considerando así como fiable la información tanto pictórica como escrita contenida en el *Códice Tudela*.

No está en nuestro ánimo tratar de demostrar que no se trataba de este dios en el *Códice Borgia*, puesto que como para los demás, para nosotros también se ha perdido la imagen; no obstante, consideramos oportuno destacar el hecho de que no se puede confirmar en base al *Códice Tudela*, puesto que la segunda deidad que conservamos como patrón del periodo es claramente diferente a la que localizamos en el manuscrito prehispánico (*Códice Borgia* 1993: 76).

En este sentido, no negamos la posibilidad de que se pueda tratar de un dios de carácter agrícola en el *Borgia*, del mismo modo que en el *Tudela*, igual que encontramos en segundo lugar un númen de carácter celestial, siendo Venus en el caso del *Borgia* y *Tezcatlipoca* en el del *Tudela*.

En lo que respecta a *Tezcatlipoca*, en la obra de fray D. Durán (1984 I L. I, Cap. VIII: 255) encontramos la siguiente referencia:

“(…) este nombre aunque estuve muchos Años que no lo entendí por la oscuridad del vocablo al fin vine a entender del querer decir “cosa seca” y que ynflua sequedad. Y vinelo a entender por una palabra que un relator de estos me dixo que siempre por este tiempo les faltava el agua y que la deseavan y la pedían al dios que en este día se solenizaba (…)”.

Todas estas menciones nos llevan de nuevo a la hipótesis de que tanto el amanuense como el *tlacuilo* conocían de alguna manera la relación de estas deidades con la fertilidad, y en concreto con el cielo y la tierra aunque, como en el folio 104r, la posición de las divinidades esté invertida respecto a la lectura de un occidental, no como en el 97r, pues, los dioses localizados a la izquierda serían los relacionados con la tierra y los de la derecha, con el cielo, al revés que en la frase que emplea el amanuense “*abracan (sic) estos dos demonios el cielo y tierra*” (Códice Tudela 2002: 104r y 111r).

Por otro lado, el amanuense vuelve a considerar relevante, como en el resto de ocasiones, la faceta agrícola de ambos dioses, al mencionar que era cuando se producían tempestades cuando los convocaban, con toda probabilidad de cara a la conservación de las cosechas. Además, si bien encabeza este texto denominándolos “*demonios*”, al final del mismo utiliza el término dioses, lo cual nos lleva a que no emplea la primera denominación como despectiva.

En este sentido, por un lado, el hecho de que se ofrezcan sacrificios a los dioses del maíz, y en este caso a *Çinteotl*, resultaría razonable si tenemos en cuenta la importancia del maíz para esta cultura, como otras veces hemos señalado. La presencia de estas prácticas en relación con deidades de la tierra y del cielo termina de confirmar la importancia de la connotación cósmica de estas páginas del códice.

Respecto al árbol, tema recurrente en los folios a los que nos referimos, es nombrado en el folio 78r, por parte del glosador, en relación con el signo calendárico anual “3 casa”, que menciona en náhuatl y castellano (*yei cali/tres casa*), junto con las divinidades que tenían ese año, especificando de nuevo el periodo de tiempo bajo su protección:

“(…) *El arbol deste año llamaban quetzal ahuehuatl y los demonios q(ue) tenían este año se llamavan tzinteutl y texcatepoca (…)*”.

En esta ocasión volvemos a ver cómo varía en parte la grafía juntando las dos palabras que compondrían el nombre del árbol en el folio 111r. Al referirse a esta especie recoge la palabra “*quetzal*” en ambas ocasiones, con *-tz*, pero en la primera ocasión expresa el nombre separado, del mismo modo que las especies anteriores. En la segunda ocasión sin embargo, el amanuense se asegura de unir ambas palabras y de hecho, el trazo de la “*l*” con la que se junta a la “*a*” se percibe más marcado (véase figura 128). Respecto al árbol que recoge el pintor es, según el glosador-comentarista

un “*quetzalahuehuetl arbol llamado cedro*” (Códice Tudela 2002: 111r). Ahora bien, desde un punto de vista botánico, dentro de este nombre genérico se encuentran localizadas multitud de especies, de entre las cuales destacamos en el apartado 3.4, el llamado *Cedrela odorata* L (véase figura 89a).

Se trata de un árbol de la familia *meliceae* que se localiza en las zonas tropicales y subtropicales. Es conocido como el Cedro Colorado o Cedro oloroso y alcanza alturas de hasta 60 metros aunque la media está entorno a los 20-35 metros⁶⁴. En cuanto a su apariencia, se trata de una especie con una gran copa robusta, ramas arqueadas y hojas de hasta 15 cm; inflorescencias ramificadas de entre 15 y 30 cm de largo y muy perfumadas, con cinco pétalos y forma tubular⁶⁵.

Se extiende por muchas zonas de Centro América y América Latina desde México hasta Argentina⁶⁶. Este tipo de árboles son muy considerados desde el punto de vista de la industria maderera⁶⁷, así como por su rápido crecimiento, aplicándose al contexto de la reforestación incluso en zonas como Australia o Java.

En el contexto mexicano es muy frecuente, localizándose en los estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco, Veracruz, San Luis Potosí y sur de Tamaulipas y en la zona del Pacífico, desde Sinaloa hasta Guerrero, en la Depresión Central y la costa de Chiapas (VV.AA. 2009: 3).

Después de esta contextualización, la información que nos da el glosador-comentarista en este folio 111r se divide en dos partes (véase figura 90).

La primera ocupa la parte superior, en la que leemos lo ya mencionado, nombres de los dioses, árbol y direccionalidad. A mitad de página además, está la glosa con el nombre de la especie que ocupa, como en el folio 104r, la parte intermedia del folio.

A partir de esta división conservamos la segunda parte de la información contenida en este folio:

*“donde este árbol abia dezian q(ue) todos los q(ue) por aq(ue)lla
parte don deste arbol abia q(ue) eran caballeros y por la guerra y q(ue)
eran caçadores y era la causa q(ue)s tierra muy fría dondestos arboles*

⁶⁴ http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/36-melia2m.pdf a 24/02/2015

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ http://inta.gob.ar/documentos/el-cedro-rosado.-recoleccion-de-material-genetico.-viverizacion.-ensayos-de-implantacion/at_multi_download/file/Cedro%20Rosado.pdf a 20/02/2015

⁶⁷ Ibidem

ay {q(ue) son[tachado]} y por esto lo(s) q(ue) nacen allí son gentes rezias y para muncho y caçadores y gente valiente”.

Como podemos ver, no establece mayor localización que la que encontraríamos asociada a su orientación, el oeste, aunque sí nos facilita la idea de que se trataba de zonas frías, lo que podría unir el fragmento del texto que hemos incluido de D.Durán (1984 I L. I, Cap. VIII: 255), calificando el nombre de Tezcatlipoca como “sequedad” con la frialdad de la tierra.

Es interesante reparar en ello, puesto que por los informes sabemos que este tipo de especie se daría propiamente en climas subtropicales, con temperaturas en torno a los 25°C; no obstante, los mismos expertos aseguran que la conservación de la semilla se da mejor a una temperatura de 2-3°C⁶⁸.

Partiendo de esta información, lo cierto es que, aunque se pudiera localizar en zonas de montaña, suele producirse en las áreas más bajas, donde las temperaturas no son tan extremas. Por otro lado, como afirman los especialistas, el hábitat de esta especie es más propiamente el de las zonas costeras⁶⁹. Por este motivo parece que el autor se referiría a que en la orientación en la que encontraríamos los cedros se localizaban en poblaciones a las que se les atribuían estas características, propias de la caza y la guerra, por las bajas temperaturas que soportaban.

Además, observamos cómo la especificación relativa al año o a cualquier otro periodo de tiempo, que veíamos en el folio 78r no se recoge en ningún momento en relación con el árbol, pero sí en la parte inferior del folio 97r y en el 97v donde, como veremos posteriormente, la información recogida se refiere al cómputo anual.

Desde el punto de vista de la grafía, además de la diferencia en el modo de escribir el nombre de la especie, podemos encontrar también varios errores en la expresión del autor, debidos probablemente a despistes, puesto que los escribe correctamente en otros momentos. Es el caso de las primeras líneas, las relativas a los dioses, donde la ausencia de la cedilla produce que leamos “*abracan*” en lugar de “*abraçan*”, tal y como se podía observar en la transcripción del norte (fol. 104r).

Como podemos apreciar, la información contenida en este folio sigue la misma dinámica que en ocasiones anteriores, con una disposición similar de los textos y las imágenes y la presentación de las deidades como protectoras de cielo y tierra, dándole

⁶⁸ http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/36-melia2m.pdf 24/02/2015

⁶⁹ Ibidem.

de nuevo el aspecto cosmológico propio de una de las direcciones del universo. Precisamente en este punto debemos volver a resaltar que el amanuense nos concede a través de esta página, una vez más, que en esta sección del documento no sólo se estructuraba una relación de los días del *Tonalpohualli* sino toda la carga cosmológica que podemos observar. Finalmente, señalar que aunque la información contenida en estas páginas pudiera parecer escasa por lo breve de la misma, es interesante desde el punto de vista de las relaciones que establece entre las deidades, la direccionalidad y las tempestades que se les atribuyen a las mismas. De este modo, el plano ritual, aunque de forma más colateral, también entra en escena. Como se puede apreciar por tanto, aunque breve en cuanto a número de palabras, la complejidad de los datos que nos aporta el amanuense merecen, cuanto menos, un tratamiento detallado.

Como podemos observar, en este folio volvemos a encontrar una relación con las glosas que contiene el *Xiuhmōpilli* en relación con los árboles. Además, encontramos de nuevo la presencia de dioses relacionados con direcciones y una omisión completa a las cinco trecenas representadas en las páginas siguientes. Del mismo modo, observamos cómo las deidades que se ocupaban según el amanuense de las direcciones del universo, en este caso del oeste, son asociadas con el cielo y la tierra y con un árbol central que conformaría en nuestra opinión el axis mundi, del mismo modo que lo vemos representado en la lámina 1 del *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994; véase figura 70).

5.1.4. *Estos dos demonios abraçan el SUR (fol. 118r)*

El último de los folios que los autores, tanto los *tlacuiloque* como, evidentemente, el glosador-comentarista, dedican al conjunto de árboles direccionales y dioses protectores de las direcciones del universo, presenta una disposición semejante a la que encontramos en el resto de páginas dedicadas al efecto (véase figura 92). Como hemos destacado anteriormente, este folio también correspondería, como las imágenes del 97r y 111r, al *tlacuilo B*, autor de gran parte del *Tonalpohualli* (Batalla 2000a I: 152).

En primer lugar (véase figura 92), encontramos dos dioses, cada uno a un lado con los brazos abiertos en posición de “control y cuidado” (Anders, Jansen y Pérez 1994: 169), como ya hemos indicado en el apartado 3.4. Las deidades presentan rasgos

particulares, pues el que figura a la izquierda representa un individuo antropomorfo y, con los rasgos del elemento con el que se le relacionaba.

En el centro, entre ambas figuras, encontramos de nuevo cuadrángulos que con toda probabilidad representan ofrendas de papel manchado de hule y una manta con decoración de líneas rojas, aunque no podemos asegurarlo. Es interesante también destacar que las figuras presentan un desplazamiento hacia la izquierda siendo la situada a ese lado, de menor tamaño que la de la derecha. Esto hace que las deidades queden desplazadas frente al centro inferior de la imagen, ocupado por el correspondiente árbol direccional posicionado sobre un recipiente acuoso, del mismo modo que en las páginas referidas anteriormente. El desplazamiento de las imágenes permite además, solventar algunos problemas de espacio con los que se encontraría el amanuense; ya que, después de fijar el nombre de las deidades, se vio obligado a corregir el de *piltzintecuitli* para escribir finalmente a su derecha *macuiltonal* (Batalla 2009: 113).

La identificación de los númenes queda por tanto confirmada a través de su nombre, pero si además de ello, atendemos a su iconografía (véase epígrafe 3.6), observamos que se correspondería con lo que aporta el amanuense.

Es el caso de *Malinalteotl*, dios de la hierba es una de las advocaciones de Mictlantecuihtli que se aprecia en el *Códice Borgia* (1993: 75) según J. J. Batalla (2008b: 500). En este sentido, sí vemos cierta similitud en el tipo de mandíbula y los elementos vegetales que sobresalen en el *Borgia* desde detrás de la deidad (véase figura 70) y en el caso del *Tudela*, surgiendo a modo de arbusto de la cabeza (véase figura 92). Por otro lado, no podemos obviar que esta sección se correspondería con la que nos ocupa en el *Códice Tudela*, siendo calificada por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 365) como los “*señores de las trecenas divididas*”⁷⁰.

En el caso de *Piltzintecuitli*, o *Malcuiltonal*, como lo llama el amanuense finalmente, encontramos algunas referencias en la obra de F. Anders, M. Jansen y L.

⁷⁰En lo que se refiere a la dirección sur, encontramos claramente definida a esta deidad, en la parte superior de la lámina 75 del *Códice Borgia* (1993). Su compañero no se conserva, de ahí que se haya reconstruido a partir del propio *Códice Tudela* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 371), lo que de nuevo nos pone en la misma tesitura que en el folio anterior pues, la falta de esta información debería impedirnos afirmar de forma tan taxativa que se trate de este dios. Lo que sí es cierto es que en esta ocasión la representación del trono sí ha sido conservada, así como algunos rasgos de los atributos. No obstante, los autores no se han hecho eco de estas características, sino que han referenciado directamente al *Códice Tudela*, lo que nos lleva a pensar que éstos no son concluyentes.

Reyes (1991: 104) que explica el *Códice Borbónico*, planteando la descripción de la deidad que comprendería el primero de los nombres:

“(...) *Tonatiuh*, “el brillante”, dios del sol o *Piltzintecutli*, “Señor Noble Príncipe”, que se reconoce por el disco solar que carga en la espalda. Su cuerpo es de color rojo o amarillo, y la mitad inferior de su cara es de color más claro que el cuerpo (rojo sobre negro, amarillo sobre negro) (...)”.

Así, esta glosa del *Códice Tudela*, *Piltzintecuhtli* o *Macuiltonal* nos plantea por un lado la confirmación de que en todas las páginas del documento vinculadas con las direcciones del universo encontramos relación con una deidad telúrica y otra celestial. En segundo lugar, como podemos observar, no parece probable que se trate exactamente de esta deidad si tenemos en cuenta que no presenta las referencias estéticas a la que nos remitían los autores mencionados.

Por otro lado, es importante destacar el hecho de que sí encontramos a *Piltzintecuhtli* como deidad en el documento. Se trata de uno de los patrones de los periodos nocturnos a los que el amanuense atribuye el patronato de los días y que figura identificado con este nombre en los folios 98v y 99r. En ambos casos sí observamos (véase figura 46), aunque sólo se reprodujera el rostro, que sí identifica el amanuense con este nombre a un dios que presenta disparidad de colores entre la parte superior e inferior del rostro, lo que no encontramos en el númen protector representado en el folio 118r.

El término con el que el amanuense definitivamente se refiere a él tras tachar *Piltzintecuhtli*, es *Macuiltonal*, lo que parece hacer referencia al conjunto de deidades conocidas como *Macuiltonallehqueh* que encontramos representadas (Figura 129) por ejemplo en el *Códice Borgia* (1993: 48) y que parecen estar relacionados con las actividades manuales, desde los juegos de dados, hasta la artesanía o los actos ilícitos (Anders, Jansen y Reyes 1991: 253).

La descripción de los llamados *Macuiltonallehqueh* no parece coincidir exactamente con la imagen que encontramos en el *Códice Tudela* (véase figura 129), pues normalmente se aprecia una mano pintada alrededor de la boca de estos dioses (*Códice Borgia* 1993: 48 y *Códice Vaticano B* 1992: 78). Este hecho, de nuevo entraría dentro de una incoherencia propiciada por el *tlacuilo B* autor de las pinturas de la página, pues el amanuense, a pesar de confundirse en primera estancia, corrige la información, cambia el nombre y asocia esta figura con una deidad de color rojo, del

mismo modo que la que encontramos en el *Códice Borgia* (1993: 49) vinculada con la cuarta trecena del sur (Batalla 2008b: 444).

Avanzando en la lectura del folio, el amanuense continúa su descripción en paralelo con las de los folios anteriores diciendo:

“Estos dos demonios abraçan çielo y tierra a la parte del sur o medio dia y qu(an)do avia tenpestades del sur ynvocavan estos dioses”.

Estas dos frases confirman de nuevo la relación con deidades telúricas y celestiales, vinculando el lado derecho con las deidades solares y a las del lado izquierdo con dioses terrestres, en todos los sentidos. Además, de nuevo este breve texto los denomina tanto demonios como dioses.

A pesar de ser muy semejante a la que conservamos en folios anteriores, es significativo destacar el hecho de que no menciona, como en otras ocasiones, los sacrificios ofrecidos a los dioses, algo que sin duda es intencionado, pues podría haberlo dicho del mismo modo que en ocasiones anteriores e, incluso, utiliza el término “*invocar*”, palabra que sólo emplea en otros momentos, como en el folio 32r cuando menciona los dioses de los borrachos, en el 90r al hablar de *Tlalloc* y llamarlo “*demonio*” y el folio 99r con la referencia a los “*demonios*” que protegían los días. Aunque pudiéramos pensar que estos términos poseían connotaciones negativas, lo cierto es que parecen hacer hincapié en la comunicación con los dioses.

Por otro lado, un rasgo significativo que destacábamos en el apartado 3.6 es que esta imagen es la única que, representando el lugar donde se halla el árbol, no muestra ninguna “*ofrenda*” dentro del recipiente del que sale. El hecho de que aparezcan lo que parecen caracolillos o granos de maíz atados con algo de color rojo en el líquido en el resto de páginas, en donde sí menciona el aspecto sacrificial, hace que nos planteemos que quizá sería por este motivo por el que el glosador omite, al no tener nada que se lo señale en la imagen y sin dejar la connotación religiosa, lo relativo al sacrificio.

Después de estas afirmaciones, encontramos una vez más la identificación, aunque esta vez sólo en náhuatl, de la especie plasmada por el *tlacuilo*:

“(…) Este arvol se llamava quetzatl huexol (…)”

Como ya podemos suponer por los folios 97r, 104r y 111r no es la primera vez que vemos esta especie asociada con la dirección sur, ya que en el folio 78r del *Xiuhmolpilli*, bajo el signo anual “*naui tochtitl/quatro conejos*” la encontramos de nuevo:

“(...) *El árbol deste año llamaban q(ue)tzal/huexotl/y los demonios se llamavan malinal teutl/ {y piltzintecuitli [tachado]}/ macuiltonali (...)*”.

La especie a la que nos referimos en esta última ocasión es identificada como “*Sauce*” por Bernardino de Sahagún (1990 II L.XI. Cap. II: 853). Así debemos una vez más concretar qué tipo de sauce sería el que nos muestra el *tlacuilo*. En este caso, por los distintos hábitats de la especie y el resto de géneros que le acompañan, el mezquite entre ellos (Rodríguez García 2002: 93), parece que se trataría del *Salix Humboldtiano* (véase figura 93e), un tipo de árbol de hasta 25 metros de altura con la copa de tipo columnar muy estrecha que presenta además un tipo de frutos procedentes de inflorescencias de hasta 10 cm de largo con cápsulas bivalvas de 47 mm, de forma ovalada y multitud de semillas microscópicas en el interior⁷¹. Así, la imagen se referiría al árbol en el momento en el que germina el fruto, de ahí las cápsulas que parece presentar, lo que sí debemos hacer constar es que, en este caso, si es cierto que se trata de este árbol, el *tlacuilo* exagera el tamaño de sus frutos.

La distribución de esta especie, como el resto de los que hemos visto, es todo el continente americano en su conjunto; incluso hasta regiones de Argentina (Méndez 2012: 158). Lo especialmente significativo de este tipo de sauce es que su distribución en México es muy común (Rodríguez García 2002: 93) lo que de nuevo nos remite a los mismos espacios que el resto de árboles del códice.

Con esto de nuevo vemos la referencia tanto al árbol como a los patrones, con la misma modificación que vemos en los folios 78r y 118r que afecta al nombre del dios celestial. La corrección de esta información propicia que constatemos de nuevo el trabajo de confección, revisión y perfeccionamiento del documento, pues si bien modifica el nombre en el folio 118r con tinta A, también lo hace en su “gemelo” al respecto (fol. 78r) con la misma tinta (véanse figuras 1 y 8).

Para añadir a continuación:

⁷¹http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/63-salic1m.pdf
consultada 26/02/2015

“(...) donde este arbol abia dezian q(ue) la jente de la tierra do el naçia q(ue) eran mercaderes y ombres republicanos (...)”.

Como vemos, el amanuense aunque limitado en palabras con sus afirmaciones nos indica, en apenas tres líneas, datos únicos, como la profesión de los que nacían en las zonas donde crecían estas especies, ya que en efecto menciona “*donde este arbol abía*”. Respecto a la relación temporal, esta queda limitada al *Xiuhmolpilli* (Códice Tudela 2002: 78r) y no aporta las características augurales propias del periodo.

Como contrapunto al resto de casos, el amanuense no altera la grafía de esta especie, diferenciando dos palabras en el nombre de la misma, y no como en el caso de los tres primeros ejemplos; además se centra en mencionar sólo dos aspectos de los nacidos en la región: que se trataba de “*mercaderes*” y que eran “*republicanos*” afirmación última que se corresponde según el diccionario de Covarrubias (1611: 1260) con “*el hombre que trata del bien común*”⁷². Este tipo de aseveración se mantiene actualmente implicando: “*Individuo que por su nacimiento, riqueza o virtudes descuella entre sus conciudadanos*” (DRAE 1992 II: 1777). Esto nos lleva a la conclusión de que como define el amanuense “*la parte del sur o medio día*” era económicamente favorecida.

Tras este análisis individual de cada dirección, creemos oportuno presentar un resumen del conjunto de información recogida por el amanuense (Figura 125).

Uno de los aspectos más importantes que revelan los árboles y las glosas del autor en esta sección es una posible localización geográfica del origen de la información. No sólo se trata del parecido físico entre las especies dibujadas y las que recoge el amanuense que, como veíamos en el último caso no es tan marcada, sino también la procedencia de la información; pues todas las especies que cita (el mezquite, la ceiba, el cedro y el sauce) son propias, como hemos visto en las páginas anteriores, de las regiones del sur de México cercanas a la costa pacífica.

Se podría aventurar que la información que nos ha llegado procedería de la región del Xoconusco, bien porque el amanuense o los *tlacuiloque* estuviesen allí o bien porque el autor intelectual de la obra orientara la confección del documento en esa dirección. No es de extrañar la presencia del glosador en esta área si tenemos en

⁷²El término recogido en el diccionario es “repúblico” como acepción de “república” (Covarrubias 1611: 1260).

cuenta que una de las secciones más controvertidas del *Códice Tudela* es la de los *indios yopes*, localizada en las páginas 74r al 77r.

Nos atrevemos a plantear la hipótesis de una posible procedencia de la información por dos razones, en primer lugar, la que se refiere a este grupo étnico, propio del sur del Estado de Guerrero (Batalla 1995: 79) pero próximo espacialmente al Xoconusco y, en segundo lugar, por tratarse de un espacio de ocupación azteca pero de vegetación y fauna autóctona.

En relación con esta afirmación fray Diego Durán (1984 II, L.III, Cap. XVIII: 161) afirma que, por orden de Motecuhzoma, habiendo acabado la guerra contra los Tepeacas, dio la siguiente orden:

“(...) En todos vuestros distritos tengáis particular cuenta con amparar los mercaderes que andan al trato del Xoconochco y al de Guatemala y de toda la tierra, porque estos son los que enriquecen y ennoblecen la tierra y dan de comer a los pobres y pueblos (...)”.

La argumentación paralela a esta que podría producirse es que, siendo ésta la región en la que el cacao era una planta de gran importancia, cómo es que no se ha recogido este árbol entre las especies que nos ocupan. En nuestra opinión, el último de los árboles no es el sauce, sino el cacao, pues guarda un parecido físico mucho más marcado que puede ser observado con el árbol que figura en esta misma dirección en el caso del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1) donde encontramos una especie (véase figura 70) con vesículas en el tronco parecidas a las que porta el árbol del *Tudela* que nos ocupa e identificada como el cacao (Anders, Jansen y Pérez 1994: 160).

No obstante, no podríamos afirmar con rotundidad, ni que se trate del árbol del cacao ni la intención que el glosador tendría a la hora de mencionar otra especie en su lugar, especialmente si consideramos la idea de que tuviera un informante. Por este motivo, sostendremos la posibilidad de que en efecto sea el sauce, aunque parezca más plausible por su parecido físico la opción del cacao.

Por otro lado, para concluir con la información aportada por el amanuense, podemos establecer una conexión entre la modificación que sufre el nombre del dios celestial “*piltzintecuitli*” por “*macuiltonal*” y la relación de éste último con los aspectos materiales, las actividades económicas o la artesanía. Esta modificación no sólo confirmaría la relación de estos dioses con las trecenas del sur, como hemos mencionado en relación con el *Códice Borgia* (1993: 47-48), sino también con las

actividades materiales relativas al comercio, lo que conocería el amanuense y lo que le permitiría aportar esta glosa sin aparente relación con las demás.

Llegados a este punto, por la cantidad de información que hemos extraído de estos folios y lo específico de la misma, consideramos oportuno recopilar las posibles conclusiones al respecto (véase figura 125).

Lo relativo a los patrones de las trecenas se encuentra presente en otros documentos mánticos, como hemos visto específicamente a través de su relación con el *Códice Borgia* (1993: 75-76) y con el *Fejérvàry-Mayer* (1994: 1). Aunque este hecho parece una realidad constatada por los importantes paralelismos que ya hemos mencionado, la sección incluye también un principio que no se ve recogido en el *Borgia* y sí en el *Fejérvàry-Mayer* y es la presencia de los árboles en un contexto de trecenas divididas en relación con los signos de los días y con los dioses protectores de las direcciones cósmicas. Sin embargo, a pesar del paralelismo con ambos documentos, el *Códice Tudela* presenta sus rasgos propios.

Creemos además que no merece la pena reproducir de nuevo las semejanzas que presenta con la misma sección del *Códice Borgia* (1993: 75-76; véase figura 70) no obstante, sí es importante destacar que en cada una de las escenas se aprecian distintos elementos (braseros, pelotas de hule, mazorcas, coralillos, etc.) que no tenemos en el *Tudela*, limitándose estas posibles ofrendas a representaciones que podrían corresponderse con mantas o con tiras de papel manchado con hule, como ya hemos apuntado.

Respecto a sus semejanzas con el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1), vemos una salvedad importante y es que, en ese documento sí se observa (véase figura 70) la presencia de una deidad en una posición central, *Xiuhtecuhtli* (León-Portilla 2005: 19) y una muestra esquemática de los diferentes signos diarios organizados por trecenas:

“(…) En tal distribución cada signo ocupa el lugar del “dia inicial” en el conjunto de las 20 trecenas, divididas aquí en cuatro cuartos. En una representación que, con tal criterio, abarcara un desarrollo completo del tonalpohualli se registrarían 20 columnas con 13 signos cada una, dispuestas en 4 grupos ($20 \times 13 = 260$ días) (…)” (León Portilla 2005: 18).

Esta distribución es parecida a lo que encontramos en el *Códice Tudela*, estando vinculado este documento al *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1) porque ambos contienen relacionado con su *tonalpohualli* a los señores de la noche. El primero vinculado a los signos de los días y el segundo, relacionado con los árboles direccionales (León-Portilla 2005: 19).

Como podemos observar, esta cuarta dirección que parece cerrar desde la perspectiva occidental el conjunto del universo, es quizá la que posee los textos más breves. No obstante, nos aporta también una información interesante y original sobre las características de los nacidos bajo la protección de estos dioses. Por otro lado, de nuevo otorga la protección de una dirección del universo y se refiere a la invocación de los dioses cuando las condiciones climatológicas no acompañaban. Sí debemos destacar que lo que parece una constante en el resto de páginas direccionales varía en este caso, puesto que no se refiere a los sacrificios sino más bien al contrario. Si en el resto de casos parece que trataba de aplacarse a las divinidades, en este caso se les invocaba, es decir, se les convocaba para rogar su ayuda, aunque no indica cómo.

Respecto a la especie del árbol, como hemos sugerido podría tratarse del árbol del cacao, siendo el amanuense o su informante el que malinterpreta la especie, quizá por no conocerla o quizá porque buscaba su conveniencia y la presencia del cacao no cumplía con la misión para la que se generó el documento. Otra opción podría ser una variación en lo aportado por los informantes del amanuense, que no coincidieran con la tradición de los *tlacuiloque*. De cualquier manera, en nuestra opinión no se trata del árbol que el amanuense glosa. Sin embargo, esta idea quedaría reducida a una hipótesis puesto que no existe forma de determinar si esto que nosotros consideramos un error, fue en realidad algo intencionado por una razón desconocida.

En cuanto a la significación de los espacios sobre los que vemos situados los árboles, el amanuense no presenta ningún tipo de referencia que nos indique en qué lugares concretos se ubicaban o si eran árboles reales situados en espacios determinados. Ante esta falta de información y teniendo en cuenta que los *tlacuiloque* del Libro Indígena presentan un estilo que recuerda a momentos anteriores a la conquista, podemos tratar de inferir un cierto significado en la presencia de los recipientes de agua.

En este sentido, fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 III L. XI, Cap. XII, Párr. 1: 223v) nos hace referencia a los cerros y su vinculación con las aguas mencionando la creencia de la siguiente manera:

“(...) y también dezían que los montes están fundados sobre el cual, que están llenos de agua y por fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua o como casa llenas de agua, y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está y anegará la tierra (...)”.

A través de la lectura de este párrafo, sumada a la referencia a los cerros que el amanuense efectúa a lo largo del Cuadernillo Intruso (*Códice Tudela* 2002: 93r y v, 94r y v y 95v), debemos plantear la posibilidad de que el emplazamiento de los árboles no fuera otro que un espacio onírico sobre el mundo divino del Tlalocan, donde encontraríamos las aguas y el origen de la vida. Esta ubicación nos proporcionaría además la respuesta de qué pretendían los *tlacuiloque* representar y qué dejó, por desconocimiento o por voluntad propia, el amanuense sin glosar.

Así, partiendo de esta idea, podemos observar los árboles como los *axis mundi* que se han visto presentes en documentos como el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1). En este sentido, A. López Austin y L. López Luján (2009: 93) entienden el papel del *axis mundi* y por tanto de estos árboles de la siguiente manera:

“(...) el axis mundi es la figura cósmica fundamental y posee un complejo simbolismo. Es, en sentido estricto, la parte dinamizadora del cosmos, ya que impulsa el ciclo de la vida y la muerte. En su parte inferior, el Mundo de la Muerte recoge las entidades anímicas de los fallecidos; almacena en su bodega central -bajo el Monte Sagrado- las semillas-corazones que surgirán de nuevo al mundo, y deja caer la fronda del Árbol Florido los gérmenes de la nueva vida (...)”.

Como vemos, la presencia de estos árboles estaría muy vinculada con el espacio donde reposan, lo que les conferiría un papel de eje conector entre los distintos niveles del mundo. Si bien no podemos afirmar con seguridad que este fuera el objetivo que perseguían los *tlacuiloque*, no podemos obviar que la presencia de los árboles y las parejas divinas parece esconder un significado concreto. En este sentido, el mutismo del glosador-comentarista en cuanto al papel de estos árboles, el enclave sobre el que se asientan o el papel cosmológico del mundo sólo es esbozado a través de los comentarios que recoge refiriéndose a las direcciones del universo. Únicamente a través de esta información podemos intuir que el propio autor de los textos infiere un significado a las páginas que contiene las parejas divinas y los llamados “árboles direccionales” pero, la profusión con la que distingue otras partes del calendario nos conduce a pensar que omitiría lo que le resulta desconocido y por tanto, que o bien no existía esta relación y es producto de nuestra imaginación, lo que no parece probable

por la referencia especial que hace el amanuense, o bien no incluyó datos al respecto porque los desconocía.

De cualquier manera, teniendo en cuenta todo lo planteado hasta el momento y aunque quede de alguna manera al margen del objeto de esta Tesis Doctoral, no debemos de obviar el peso de estas imágenes del Libro Indígena para la consideración de la sección como “direccional”. De este modo, no sería solamente a través de las glosas y textos del amanuense de donde procedería esta referencia sino que, los propios *tlacuiloque* indígenas, al menos en su estilo, habrían trasladado un significado cosmológico que el amanuense no quiso o no supo descifrar en toda su magnitud.

5.2. *Los que nacían en el año caña ansi llamado (fol. 97v)*

A pesar de localizarse inmediatamente en el verso del primero de los folios direccionales, hemos considerado necesario separar la información contenida en este folio por diversas razones. En primer lugar, la exposición exigía, para una mayor claridad, agrupar los folios relativos a las direcciones del universo en un solo epígrafe, de tal modo que fuera más sencillo comprender el conjunto sin intromisiones externas. En segundo lugar, el folio que nos ocupa trata un tema relacionado con el calendario, de ahí que se encuentre en las páginas del *Tonalpohualli*, pero que no supone una estricta relación con el árbol direccional y otros temas que trató el amanuense en el folio 97r. En este sentido, aunque como veremos sí hay un elemento de referencia, el que se vincula al año caña, este texto nos aporta una ampliación importante que no se encuentra presente en el verso del resto de folios direccionales, todos en blanco, siendo una información exclusiva.

Además de la calidad de la información que encontramos y la temática, también debemos señalar que el folio 97v fue redactado con posterioridad a lo contenido en este primer Libro Escrito Europeo. La constancia de que se trata de una información recogida después del texto original del Libro Escrito Europeo (véanse figuras 1 y 10) contenido en el Libro Indígena e incluso, posterior al *Xiuhpohualli* es la mención relativa al dios Macuiltonalli, modificado como hemos visto en el folio 118r y en su correspondiente en el *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 78r).

Este hecho es altamente relevante, si tenemos en cuenta que nos confirma definitivamente la modificación y sobre todo, la ampliación, a la que fueron sometidas

las informaciones contenidas en el *Códice Tudela*. Por otro lado, no menos importante, debemos sugerir que, aunque los estudios previos han fijado que la tinta empleada en esta ocasión era la tinta A, del mismo modo que en el resto de las páginas comentadas hasta ahora (Batalla 2000a I: 222), en nuestra opinión se trataría de una tinta posterior. Cuando sugerimos esta posibilidad, conscientes de que lo que sería necesario es un estudio químico de la misma, lo hacemos precisamente porque, no sería razonable que se hubiera empleado la misma tinta cuando los textos recogidos en esta tinta, como el propio folio 118r (Batalla 2000a I: 222) sí presentan la modificación en el nombre del dios. Lo cierto es que, en nuestra opinión, la tinta empleada pudo ser la E, puesto que la F, más oscura, no parece coincidir con el ejemplo que tenemos en este folio.

Estas diferencias, tanto cronológicas como de información, nos han llevado a un análisis aparte de lo contenido en este folio, de tal forma que en las páginas siguientes nos centraremos en el estudio y comparación del folio 97v como lo que en nuestra opinión es, un epígrafe independiente:

Lo que encontramos a continuación tiende a completar la información que no había incluido en los folios anteriores.

Debido a la complejidad de la información contenida en este folio, procuraremos exponerlo de una forma ordenada que ilustre la importancia de la misma de cara al objetivo final de esta Tesis Doctoral, por ello, fragmentaremos el párrafo cuando consideremos importante el tratamiento exclusivo de alguna de sus partes.

En primer lugar, el glosador hace referencia al año, centrando su atención en el nombre del mismo, que repite de nuevo con una diferencia. Si en el resto de las ocasiones lo nombra con el numeral correspondiente, en este caso sólo plasma el nombre “caña”. Aunque pueda parecer poco relevante, es un indicador significativo del periodo, puesto que el signo “caña” se repite en 13 ocasiones a lo largo de los 52 años que conformaban un siglo mexica (Edmonson 1995: 351) y todos ellos se enmarcan en el este.

Este hecho nos conduce al siguiente planteamiento, pues o bien el autor se refería al año *1 caña*, que como hemos visto indicaba en el caso del verso del folio, o bien al conjunto de “años caña” es decir, al grupo de años que tenían como “portador” este signo calendárico.

A pesar de que no podemos afirmar con rotundidad ninguna de las dos opciones, en nuestra opinión nos orientaríamos hacia la segunda hipótesis por diversas razones.

En primer lugar, el glosador comentarista apela, como ya hemos visto, al año “*uno caña*” en varias ocasiones (*Códice Tudela* 2002: 77v y 97r). Este hecho, sumado a que en las páginas del *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 77v-84v) menciona los numerales de algunos de los signos que conforman el ciclo de años, incluido el propio signo “caña” en *macuil acal cinco cañas* y *chiconau acal nueve cañas* (*Códice Tudela* 2002: 77v) y *matlactl omei treze cañas* (*Códice Tudela* 2002: 78v); nos hace ver que el glosador conocía la existencia del ciclo calendárico que demarcaba los años con numerales y signos de tal modo que cuando se refiere al signo “caña”, al no asociarle numeral lo haría en nuestra opinión en general.

El hecho de que se refiera al año como “*tzeacatl*” (*Códice Tudela* 2002: 97r) simplemente podría indicar que conoce el funcionamiento del calendario aunque busque dar mayor peso al año en sí mismo y no necesariamente al numeral. El que además relacione a los dioses, debería dar lugar a trece parejas de patrones distintas que se hagan cargo de las trece veces que figuraría este signo durante el ciclo. Por último, que haya cuatro signos y cuatro parejas de dioses asociados a los mismos, nos permite sostener que se refería al signo y no a su combinación.

Avanzando en la lectura y el análisis del folio 97v que nos ocupa, el glosador comentarista apela al destino de los nacidos en este año “caña”:

“(…) *Estavan suxetos a estas enfermedades q(ue) serian enfermos de los ojos o çiegos y sarnosos o con llagas y q(ue) serian xiotes q(ue)s mal de caratea o san lazaro (...)*”.

Como en otras ocasiones, en estas líneas el amanuense vierte importante información contrastable con otras fuentes.

Establece, como podemos ver, la relación entre el signo calendárico y las enfermedades concretas en torno a la vista o la piel. Respecto a este tipo de males, encontramos referencias en documentos como el *Códice Borgia* (1993: 9), en el que F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 103) interpretan la relación de estas enfermedades de la piel con el signo lluvia y su patrón, Tonatiuh. No obstante, según fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. I: 2r), los augurios para los nacidos en esta trecena eran muy positivos.

En relación con estas afecciones, M. Graulich (2005: 112) menciona cómo en el mes Atemoztli, consagrado a Tlalloc:

“(...) Se fabricaban las imágenes en pasta, de Montañas-Tlaloc. Eran sobre todo las personas aquejadas de una enfermedad atribuida a los dioses de la tierra y de la lluvia, los gotosos, los lisiados y los paralíticos, los cuales debían morir ahogados, eran los que fabricaban las sustitutos de víctimas para pagar su “deuda” y tener a través de ellos la muerte que debería ser suya. Como las víctimas humanas, las imágenes también velaban la noche precedente al sacrificio (...)”.

Vemos por tanto, cómo es significativa la relación entre el dios de la lluvia, presente en el recto de este primer folio del *Códice Tudela*, con las enfermedades que refleja el amanuense, aunque este las relacione con el año y no con la divinidad. Por otro lado, el término náhuatl aplicado a la enfermedad de Hansen o Lepra, era *teococoliztlin* (Reyes 2009: 109) según recoge Molina (GDN 2012), lo que lo relacionaría de nuevo con el aspecto divino.

En estos términos encontramos que hace referencia a dos tipos de enfermedades tópicas identificándolas con una sola. Por un lado, utiliza el término “*xiote*” que se reconoce como procedente del náhuatl (DRAE 1992 II: 1204 y Covarrubias 1611: 726) y que vincula con el término “*empeine*” y del que dice “*enfermedad del cutis, que lo pone áspero y encarnado, causando picazón*”.

El autor habla también del *mal de caratea* que, podríamos identificar con uno de los efectos producidos por la treponematosis.

Encontramos varios tipos (Rodríguez Cuenca 2006: 223), de ahí que existan diversas sintomatologías que el amanuense no distingue, puesto que se refiere simplemente al “*mal de caratea*”.

En el texto del glosador-comentarista se establece una relación implícita entre el llamado mal de San Lázaro y el de caratea, por lo que parece reconocer estas afecciones.

Este hecho nos lleva a la identificación de la segunda enfermedad, lo que el autor llama “mal de San Lázaro” y que no es otra que la lepra o “mal de Hansen” (VV.AA. 2008: 64) que era conocido en Europa desde la antigüedad. Aunque hay diversas hipótesis sobre su procedencia (Moreno Toral 1995: 17), las primeras leyes dirigidas al control de esta afección proceden del 5º Sínodo de Orleans, celebrado en el 549 (Moreno Toral 1995: 10). Era por tanto, conocida por el amanuense, que la

identifica con el nombre que recibían las leproserías u hospitales que atendían a estos enfermos (Moreno Toral 1995: 25).

En la actualidad, esta enfermedad ha sido estudiada y controlada en cierta medida, dejando de emplearse incluso el término “leproso” por sus connotaciones y siendo sustituido por hanseníase (VV.AA 2012: 105); este hecho no obstante, no era propio del siglo XVI, momento en el que en la Península Ibérica prácticamente se empezaban a implantar las medidas desarrolladas por los Reyes Católicos a fines del Siglo XV (1477, 1491 y 1498) para humanizar las condiciones de los afectados por esta enfermedad (Moreno Toral 1995: 24).

Como citan los autores consultados (Moreno Toral 1995: 27):

“(…) La falta de profesionales de la medicina estaba motivada por el estatus de contagiosidad de la enfermedad, que les llevaba en la mayoría de los casos a rehusar la asistencia tanto voluntaria como remunerada. El conocimiento de la enfermedad era escaso y su tratamiento no comenzó hasta los tiempos modernos en que se produce el relevo del religioso al médico, el cual iniciará una terapéutica muy mermada y de carácter paliativo, que perdurará sin importantes cambios hasta los inicios del siglo XVIII (…).”

Por otro lado, algo que debemos tener en cuenta a la luz de este tipo de informaciones es que el amanuense, de forma implícita, otorga un muy mal destino a todos los nacidos en los años caña, puesto que los afectados por este tipo de enfermedades eran, como ya hemos visto, rechazados socialmente y confinados a espacios muy concretos⁷³.

Finalmente, en cuanto a los aspectos vinculados con la enfermedad, tema que será recurrente en las siguientes páginas del documento, tal y como veremos más adelante, es interesante destacar cómo se establece una relación entre los males físicos y los espacios. En este sentido, A. López Austin y L. López Luján (2009: 63) destacan el papel relevante de la montaña, el espacio sagrado, observando la misma relación que veía el amanuense del *Tudela*:

“(…) asimismo, el monte tiene funciones punitivas. Quienes no saben apreciar los beneficios divinos y los dilapidan, son castigados. Aunque el mundo subterráneo sea un emporio, es también lugar de

⁷³E. Moreno Toral (2006: 26) menciona concretamente el hecho de que “los lazaretos eran construidos extramuros de las ciudades o alejados de pueblos y villas y siempre cercanos a un camino. A veces, incluso, se cuidaba que la dirección del viento no fuese en el sentido del hospital a la ciudad. En otras ocasiones, se ubicaban cerca de baños termales o de un arroyo por considerarse estas aguas buenas para el enfermo”.

juicios y enfermedades contagiosas. De él emanan cíclicamente vientos beneficiosos y dañinos, y estos envuelven accidentalmente a los viandantes. Las enfermedades en forma de tepecocoliztli, caen sobre quienes no respetan las normas sociales (...)”.

De este modo, podemos observar cómo autores actuales confirman la relación de los espacios, con la oración y la mortificación en favor de lo que los dioses dispusieran.

Se identifica de este modo el Monte/Templo no sólo como un espacio de ofrenda, sino también como un lugar de intercambio. Será el enclave a través del cual se establecerá una relación con la divinidad y se hará manifiesta una intromisión en la vida de las gentes por parte de las deidades, recordando la influencia de los segundos sobre los primeros. No será solamente el espacio en donde ofrendar, sino que también será el lugar del que broten los males humanos.

Continuando con la lectura del texto del *Tudela*, encontramos otra vez la referencia al dios *Tlalloc*, del que de nuevo recibimos información:

“(...) este demonio llamado tlaloc señoreava y tenia los siete dias de la semana q(ue) son 1 çipactli 2 ecatl 3 cali 4 cuaquezpali 5 couatl y tonatih tenia seis q(ue) son 6 miquiztli 7 matzatl 8 tochtli 9 atl 10 yzcuintli 11 otzumatl (...)”.

Por un lado, vemos como el amanuense otorga al dios de las aguas y de la tierra el patronato de los siete primeros días de la trecena, desde el signo *Cipactli*, el primero según el ciclo calendárico del Centro de México (Boone 2007: 16); no obstante, comete un error en el calendario, pues habla de que “*tenía los siete días de la semana*” y sin embargo sólo menciona cinco en el primer caso y seis en el segundo, dejando fuera los días 12 y 13 de la trecena (*Malinalli* y *Acatl*), de los que veremos más adelante qué suerte corrían según el amanuense.

En este caso, se aprecia que el autor sí recoge los signos calendáricos en un orden correcto, como mencionábamos antes y cómo se ve en los calendarios presentes en documentos como el *Códice Borbónico* (1991: 3-20). De este modo, establece la protección de uno de estos númenes sobre los signos calendáricos que encontramos en las páginas posteriores (*Códice Tudela* 2002: 98-103). Además, el amanuense lo relaciona con un segundo periodo de tiempo, la primera mitad de una trecena, frente a la información que contenía en el folio 97r (véase figura 84) en el que hablaba de que

“(…) *este es un año q(ue) se dezia tzeacaxuitl q(ue) estos dos demonios le abraçavan y tenian este año {quenta [tachado]} / tlaloc dios de la tierra /tonati[h] sol q(ue)s dios del ci[cortado] / {y el cielo [tachado]} (…)*”.

De esta manera encontramos dos niveles diferentes de protección, por un lado el propio de un año de 365 días, el *Xiuhpohualli*, y por otro, el de un periodo dentro del calendario religioso de 260 días, el *Tonalpohualli*. Así, dejando al margen por el momento el contexto de los días, es interesante observar qué significa este patronato.

En el *Códice Borgia* (1993: 75-76), según la interpretación de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 366), las escenas se asocian a dos deidades con las diferentes direcciones y las distintas trecenas (véase figura 70), relacionando dos númenes a cada trecena dividiendo los trece signos en dos grupos de siete y seis respectivamente (*Códice Borgia* 1993: 75-76). A pesar de que la información es de gran utilidad, los mismos autores reconocen lo aportado por el *Códice Tudela* para la interpretación de esta sección del *Códice Borgia* (1993: 75-76) lo que, una vez más, indica el uso del mismo sin una crítica previa a su contenido.

En este caso, los dioses que se relacionan con estos conjuntos varían en algunas ocasiones respecto a los que encontramos en el *Códice Tudela*. En la primera dirección, el este asociado al año caña, se estructura en torno a *Tlalloc* y a *Tonatiuh* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 367). La descripción que J.J. Batalla (2008b: 496- 497) hace de la escena del *Códice Borgia* (1993: 75) es la siguiente:

“(…) [*Tlalloc*] se encuentra en postura de genuflexión sobre un trono con respaldo con su “jarra de agua” en la mano y unido a un “penitente” mediante un chorro de sangre que sale de la oreja del mismo como “ofrenda” del autosacrificio que lleva a cabo con un punzón. El sacerdote lleva su bolsa de copal colgada del brazo y un incensario de mano en la mano, del cual salen volutas de humo con ojos y una joya. Debajo de él hay una olla con tres mazorcas de maíz, los instrumentos del autosacrificio y un incensario de pie con una pelota de hule, una mazorca y piedras preciosas (…).”

A continuación, J.J. Batalla (2008b: 497), siguiendo el modelo del *Códice Tudela*, vincula el patronato de esta segunda parte de la trecena a *Tonatiuh*.

En lo que se refiere a otro de los ejemplos conservados de patrones de las trecenas divididas, debemos hacer mención del *Códice Laud* (1994: 9-16). Este documento prehispánico recoge también una división de los periodos del

Tonalpohualli (véase figura 73), no obstante, no en dos partes de 7 y 6 días respectivamente, sino en divisiones de ocho y cinco días (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231). Así, la protección de estos momentos queda en manos de Xochipilli y Tlazolteotl (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231) lo que relacionan los autores con una diferencia en la escuela de pensamiento.

Finalmente, el tercer documento que nos habla de señores de trecenas divididas es el llamado *Códice Tututepetongo* o *Códice Porfirio Díaz* (2001: 9-16). En este caso las primeras trecenas, entre ellas la que nos interesa, se han perdido y son recogidas por los autores en relación con el *Códice Laud* (1994: 9-16) que acabamos de comentar (Anders, Jansen y Cruz 1994: 271). Por ello, las deidades que se asignan a este periodo serían de nuevo *Xochipilli* y *Tlazolteotl* (Anders, Jansen y Cruz 1994: 272).

Como podemos apreciar, la práctica de dividir las trecenas en dos periodos y asignarles su protección a una deidad era algo ya presente en las fuentes prehispánicas, lo que nos lleva a pensar que, en este sentido, el glosador comentarista sí gozaba del conocimiento religioso oportuno.

Continuando con el análisis del texto de este folio, como hemos señalado, el amanuense pone bajo la protección de *Tlalloc* “*siete días de la semana*” sin embargo, menciona para esta deidad cinco signos calendáricos, empezando en “*1 çipactli*” y concluyendo en “*5 couatl*” y asignando específicamente seis a *Tonatiuh*, “*que tenía seis*” desde “*6 Miquiztli*” a “*11 otzumatl*”. Este hecho nos permite observar diversos aspectos.

El amanuense habla de siete y seis días, y concluye más adelante con “*13 acatl*”, luego conoce la duración de las trecenas y, como hemos visto, tanto su división como la diferencia de patrones de cada periodo, sin embargo asigna al primero cinco días y al segundo seis.

Ante esta situación y observando la división correcta que propone, no podemos más que plantear que, en nuestra opinión, podría tratarse de un error del amanuense, pues como veremos cuando avancemos en la lectura de este folio, en efecto asigna periodos de siete y seis días respectivamente a cada patrón (*Códice Tudela* 2002: 97v).

En este sentido, debemos acudir a la crónica de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV. Ap. I: 76v) para tratar de buscar una explicación al hecho de que, conociendo que se dividen los periodos en trecenas, plantee la situación de asignar cinco días en el primer caso y seis en el segundo, mientras que los días 12 y 13 quedan bajo la protección de otra deidad:

“(…) Algunos dicen que estos trece días son semanas del mes, y no es así, sino número de días en que reina el signo o carácter. Las semanas de los meses son cinco días, y así hay en cada mes cuatro semanas (...) y así no tenían semanas sino quintanas (...)”.

Como podemos ver, fray Bernardino de Sahagún plantea la opción de los periodos de cinco días dividiendo los ciclos de tal manera que, teniendo en cuenta la reproducción de este sistema, podríamos pensar que el glosador habla al mismo tiempo, de varios cómputos distintos. Lo que debemos señalar también es que cuando Sahagún se refiere a estas divisiones está hablando de los meses del *Xiuhpohualli* es decir, de periodos de 20 días. Esto nos hace suponer que el amanuense comete un error al confundir los cómputos cronológicos o bien, que lo que busca explicar es que hay una simultaneidad en el funcionamiento de ambos.

Lo que sí debemos destacar es que, por un lado, el amanuense recogería la protección de los años como veíamos anteriormente; por otro, las trecenas, planteamiento que se corresponde con el *Tonalpohualli*, y finalmente, estos periodos de cinco y seis días que el amanuense incorpora dentro de estas mismas trecenas a modo de semana, aun sabiendo que los signos son trece. Aunque suponga adelantar de alguna manera la información que trataremos en el capítulo relativo al Cuadernillo Intruso, lo cierto es que en ocasiones posteriores, como veremos, sí efectúa una división en periodos de siete y seis días, lo que nos hace suponer que la asignación de cinco y seis días se debió simplemente a un error de bulto.

Si avanzamos en la lectura del texto:

“(…) y los dioses o demonios de adelante q(ue) tenían la parte del norte tlatltecutle tenía otros siete días q(ue) eran 12 malinali 13 acatl 1 otzelotl 2 cuahtli 3 cuzca cuahtli 4 oli 5 tecpatl y tlatzolteutl tenía otros seis 6 quiahtli contandolos todos como la cuenta esta en la hoja de adelante y çinteul del poniente tenía siete tezcacatlipoca tenía seis y malinatl teutl del sur tenía siete y macuil tonali tenía seis y luego bolvia tlaloc a tener siete y así davan buelta a estos días (...)”.

Como vemos, la continuación del texto de la página apunta sin embargo, a que desconocía estas divisiones de cinco días y que se centra en dividir las trecenas del mismo modo que figuran en las pinturas del Libro Indígena que recogen los *tlacuiloque*; de hecho el mismo amanuense, plantea la frase “*contandolos todos como*

la quenta esta en la hoja de adelante” refiriéndose a las imágenes de los folios posteriores.

Incluye así un comentario breve de la dinámica que encontramos en las páginas siguientes en las que, como veremos cuando tengamos que comentarlas, figura el nombre de su protector correspondiente.

De este modo, encontramos que, como en el texto que recogíamos de Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV. Ap. I: 76v) no se trataba de semanas sino de “*número de días en los que reina el signo o carácter*”. Parece entonces que el glosador-comentarista simplemente comete un error de bulto al realizar el cómputo y lo corrige en las direcciones posteriores, asignando seis y siete días ya que, si el primero de los periodos de cada grupo sólo tuviera cinco días (como es el caso de la primera “trecena”) y el segundo seis; si los demás presentaran, como de hecho ocurre, seis y siete días, el cómputo no sería de 260 días sino que faltarían días en el primer bloque de trecenas y no se completaría el ciclo correctamente.

Relacionado con los errores cometidos por el amanuense, nos encontramos en este párrafo la referencia, ya definitiva, al dios *Macuiltonalli*, lo que nos invita a pensar, como señalábamos en la introducción de este epígrafe que la información recogida aquí será posterior a la contenida tanto en las páginas direccionales, como en las del *Xiuhmolpilli*, donde en efecto si llevó a cabo la supresión de *Piltzintecuhtli*, mediante tachado, por este dios.

Para finalizar con el comentario en torno a las trecenas y su protección, el amanuense menciona que, dependiendo de cuándo sorprendiera la enfermedad, la manera de solventarla era ofrecer sacrificio a uno u otro dios:

“(…) y si algun yndio naçia en los dias q(ue) tenia tlaloc y en ellos enfermava sacrificava y ofreçia a tlaloc y si via algun aguero en estos dias al demonio sacrificava que senoreava el dia [texto cortado]”.

La petición de salud a los dioses se encuentra presente, no sólo en el propio *Códice Tudela* (2002: 97r, 99r, 104r y 111r) (véanse figuras 82, 84, 88 y 90), sino en los comentarios que realizan los cronistas como fray Diego Durán (1984 I, L. I Cap. III: 35) cuando recoge las ceremonias en honor a los dioses: “(…) *los que tenían enfermos pedían para ellos y se lo llevaban con mucha reverencia y veneración* (...)”.

Además de los sacrificios a los dioses, el amanuense del *Códice Tudela* plantea la idea de “*si avía algún agüero en estos días al demonio sacrificava que señoreava el*

día” por lo que introduce que en efecto existía un patronato concreto de cada día de la trecena. En este sentido, aunque J.J. Batalla (2008b: 351) en relación con el *Códice Borgia* menciona los dioses “*patronos de los veinte signos independientemente del numeral, del 1 al 13*”, como veremos en las páginas siguientes, se podría formular la hipótesis de que se estuviera refiriendo a los señores de la noche recogidos en las páginas siguientes en relación con los signos de los días pues, de hecho, como veremos más adelante, son nombrados como “*el demonio propicio*” del día en concreto.

5.3. Folios 98v, 99r y 99v: análisis de las glosas

En estas tres páginas del documento⁷⁴ el amanuense encuentra gran cantidad de imágenes reproducidas por los *tlacuiloque*, cuya lectura se produce de izquierda a derecha y en tres filas independientes. Por otro lado, hay un conjunto de textos que se muestran de corrido desde la parte inferior del folio 98v hasta la superior del 99v. Glosas y textos se disponen tal y como refleja la figura (Figura 130).

Partiremos de la explicación de estos folios indicando que se trata de un conjunto que incluye distintos elementos pictóricos que hemos recogido desde el más general al más particular:

1. 20 signos de los días: en la primera fila empezando por abajo. Es la parte relacionada directamente con el calendario puesto que se trata de signos diarios. Se presentan siete en el folio 98v, seis en el 99r (Primera trecena) y siete de nuevo en el 99v (primera parte de la segunda trecena), conformando el total de los veinte nombres de los días.
2. 9 señores de la Noche. Se trataría de un grupo de dioses que protegían distintos periodos teóricamente nocturnos (Anders, Jansen y Reyes 1993: 105) y que figuran en gran cantidad de documentos (*Códice Borgia* 1993: 14, *Códice Vaticano B* 1992: 19-23; *Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 2-4; *Tonalamatl de Aubin* 1981: 3-20; *Códice Borbónico* 1991: 3-20) pero que sólo se conservan en su totalidad con sus respectivas glosas en el *Códice Tudela*⁷⁵.

⁷⁴El folio 98r ha sido omitido intencionadamente porque presenta un conjunto de marcas caracterizadas por J.J. Batalla (2009: 111) como “*pruebas de tinta del autor del Libro Escrito Europeo*”. Por tanto, desde el punto de vista del contenido no revisten ninguna importancia.

⁷⁵Están presentes sus representaciones en los códices mencionados pero su relación con las glosas sólo se recoge parcialmente en el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: 8r) y en el *Códice Vaticano A* (1996: 12v), que completa las glosas que faltan en el *Telleriano* (Batalla 2008b: 358).

3. Un grupo de 13 voladores con sus nombres: siete en el folio 98v y otras seis en el 99r. Sólo se reproducen en relación con la primera trecena de tal modo que no encontraremos imágenes similares ni en el 99v ni en ninguno de los folios que siguen hasta finalizar el *Tonalpohualli*.

En esta representación del *Códice Tudela*, dejando un espacio para las glosas, los *tlacuiloque* pintaron los signos diarios bajo cada una de las deidades que mencionábamos, quedando establecidas tres filas y siete y seis columnas respectivamente, estableciendo visualmente una aparente relación entre voladores, dioses y signos⁷⁶.

Del texto que encontramos en estos folios, la primera mención que debemos hacer es que, en la parte superior izquierda del folio 98v, encontramos recogido el término “*quechul agüero*”. Esta terminología indica la mezcla de las dos lenguas, lo que nos dice que no conocía el náhuatl a la perfección, puesto que no contemplaba la palabra *tetzanuitl* que Molina recoge para el término *agüero*⁷⁷. Lo que de todos modos sí conocía es que el conjunto de imágenes que observaba en la página tenía un significado augural o adivinatorio, como refiere este breve título. Respecto al significado del término, según el diccionario de Covarrubias (1611: 82) “*agüero*” se definiría como “*género de adivinança por el vuelo de las aves, y por su canto, o por el modo de picar los granos, o migajas que se les echavan, para conjeturar los augures, buenos o malos sucessos*”.

Por otro lado, figura también recogida la frase “*Tlaloc señor de la tierra*” en el folio 98v y la correspondiente “*tonatiuh/sol/ Dios del Cielo*” en la contigua (*Códice Tudela* 2002: 99r). Esta referencia a los dioses que ya hemos mencionado en la protección de la primera parte de las trecenas, es uno de los añadidos que realiza el amanuense *a posteriori*, con tinta F (Batalla 2000a I: 222), como demuestra el hecho (véase figura 130) de que en los folios 98v y 99r el nombre de los dioses se ubique en la parte superior del folio, donde tenía espacio, pero el nombre de “*tlazolteotl*” del folio 99v se encuentre al pie de las imágenes por no haber espacio sobre ellas.

⁷⁶Esta queda también reflejada por el amanuense a través de sus glosas, tanto con la incorporación de los nombres de los voladores como con la de los dioses. En el texto que queda en la parte inferior de la página se explica el significado que se intuye en las imágenes.

⁷⁷Otras teorías hablan de que el término que recoge Molina para “*ave de pluma rica*” (Kölher 2000: 514) sería precisamente “*quechulli*” lo que nos llevaría a pensar que los augurios se refieren únicamente a las aves, como de hecho parece aclarar el amanuense más adelante.

A continuación, encontramos las glosas que recogen los nombres de los voladores, los apelativos de las deidades y de los días, aunque para su análisis vamos a seguir el orden ascendente, pues los días son los que conforman primeramente el calendario.

5.3.1. Los signos de los días (fols. 98v-103r)

Los nombres de cada uno de los días sólo figuran plasmados por el amanuense en las cinco primeras trecenas que se desarrolla entre los folios 98v-103r (véase figura 1).

Antes de entrar a valorar los mismos, debemos establecer una aclaración en el plano de estas glosas, pues aunque entre los folios 98r y 100v sí encontramos los términos de los signos de los días tanto en castellano como en náhuatl, con el primero cerca de la cabeza de la deidad; al pasar estas páginas, se desplaza la posición de las glosas y pasa a recogerlas únicamente en castellano (fols. 101r-103r). Así, mientras plasma los términos, queda un espacio en la parte superior, bajo la cabeza de las deidades, que bien podía haber aprovechado para fijar el nombre de los númenes o la traducción a la lengua indígena. El hecho de que siga escribiendo sólo el nombre en castellano nos lleva a pensar que al tratarse de una obra que iba orientada a un colectivo occidental, las primeras partes suponen un ejemplo ilustrado.

En nuestra opinión, que sólo escriba los nombres en castellano y que se limite a estas cinco primeras trecenas, nos conduce a considerar que simplemente buscaba cerrar esta sección dejando clara la dinámica, y no continuar con una tarea tan poco relevante como tediosa.

Por último, en relación con las glosas, debemos destacar la presencia de los numerales en la secuencia del 1 al 13 en cifras arábigas que incluye el amanuense, dando a conocer que en efecto sabía de las combinaciones en las que se ordenaban estos signos. El hecho de que no aparezcan los puntos indicativos de las unidades acompañando a los signos, algo frecuente en los *tonalamatl* (*Códice Borgia* 1993) debe ser achacado a un error, un olvido o una decisión de los *tlacuiloque*, lo que sí podemos destacar es que a pesar de la ausencia de los números y la nula referencia a

ellos en las pinturas⁷⁸, el glosador sí incorpora la cuenta del 1 al 13, dando a entender que conocía esta parte del sistema.

Antes de proceder al análisis de las glosas, debemos señalar las características de las mismas. Encontramos en los folios 98rv y 99r tres filas de figuras sobre las cuales el amanuense fijó una serie de líneas de texto. Estas líneas contenían la información relativa a los voladores en la primera línea, sobre cuyas cabezas recogió los términos nahuas con los que se conocían. A continuación, de nuevo sobre las cabezas de los señores de la noche, encontramos sus respectivos nombres, de nuevo en náhuatl, sin traducción alguna y tratando de ocupar un espacio limitado, de tal modo que el nombre de la figura quedara perfectamente enmarcado sobre ella y no ocupara parte del espacio destinado al nombre del siguiente. De este modo, los apelativos de los dioses quedan localizados en un espacio destinado para ellos. En cuanto a las últimas líneas de texto, estos tres folios también presentan una importante diferencia. Se trata de los únicos momentos, que se extienden hasta el folio 100v, en los que se recogerán los apelativos de los signos de los días en castellano y en náhuatl, numerales incluidos. En esta lista de nombres, observaremos cómo el amanuense los fija del uno al trece pluralizando los nombres en castellano y dejando en singular, tal y como se hacía en el sistema indígena, los nombres en náhuatl.

Debajo de estas imágenes glosadas, el amanuense ubicará los textos del primer *Tonalpohualli* más extensos contenidos en el Libro Indígena del *Códice Tudela* y que corresponderán con diversos aspectos del calendario que trataremos a continuación pero que, a pesar de referirse a diversos temas, fueron redactados sin solución de continuidad desde la parte inferior del folio 98v hasta la superior del 99v.

De cara al análisis de las glosas que nos ocupan, hemos considerado interesante la consideración de los términos que podemos encontrar, tanto en el *Códice Tudela* como en otros documentos calendáricos que ya han sido presentados en esta Tesis Doctoral. A pesar de que la mayoría de ellos comparten rasgos en la terminología empleada para nombrarlos, no todos reproducen los mismos apelativos ni lo hacen en todas las ocasiones en las que los nombran de forma semejante. Por este motivo, partiendo de los miembros del Grupo Tudela que contienen glosas similares, como los códices *Magliabechiano* y *Fiestas*, nos ocuparemos también de otros manuscritos,

⁷⁸En el folio 99r encontramos en la parte inferior del signo Agua cinco puntos que podrían ser identificados como un numeral (-véase figura 7; Batalla 2000 I: 198); no obstante, el signo ocuparía la novena posición en esta trecena, lo que no deja de mostrar una disonancia con el orden calendárico.

como el *Códice Borbónico* o el *Telleriano Remensis*, cuando los recoja, en los que encontramos algunas divergencias respecto a lo recogido en el *Tudela*. En estos términos, empezaremos focalizando nuestra atención en los que hemos podido recoger y en la traducción de los mismos, para intentar valorar la intencionalidad en el uso de la nomenclatura.

Por otra parte, incorporaremos la información que el glosador nos aporte en cada caso, de cara a completar los datos que nos ofrece:

- 1 *Sierpe*-1 *Çipactli* (fol. 98v), 8 *sierpes*-8 *Çipactli* (fol. 100r), 2 *sierpes* (fol. 101v), 9 *sierpes* (fol. 103r).

El término empleado por el amanuense se recoge en el Diccionario de Covarrubias (1611: 1296) remitiéndonos al término “*Serpiente*”, conteniendo en él la siguiente definición “*comúnmente llamamos serpiente a un género de culebra que fingimos tener alas, y grandes uñas en los pies (...). Esta bestia dicha serpiente tomó por instrumento el enemigo universal del género humano y revestido en ella engaño a nuestra madre Eva*”. Si prestamos atención a esta glosa, podemos tomar conciencia de la intencionalidad del empleo del nombre de “*Sierpe*” puesto que, según la definición que aquí hemos presentado, este ser tendría patas sobre las que apoyarse y se relacionaría con un ser mítico, religioso y muy negativo para la cultura occidental judeo-cristiana, como es el demonio.

En la línea genealógica del *Códice Tudela* en el uso de los términos encontramos al *Códice Fiestas* (fol. 54r; Batalla 2008c: 39) que lo recoge en el marco de los signos de los años, pues da comienzo como en el *Códice Magliabechiano* (1996: 11r) con el signo pedernal (véase figura 21); indicando “*que es una sierpecilla que anda en el agua*”, lo que lo situaría en la línea del *Tudela* a pesar de empezar la cuenta por otro día. En cualquier caso, el hecho de que el amanuense del *Códice Tudela* emplee el término “*sierpe*” no puede llevar a una ambigüedad, porque, aunque exista, más adelante, el signo “*serpiente*” que el amanuense nombra como *culebra*, nos estamos refiriendo en este punto a un tipo concreto de ofidio. Por su parte, F. Cervantes de Salazar (1575 L.I Cap. XXIX: 48r) incluye una definición de este signo alejada de las que veíamos en el resto de fuentes, a excepción de J. de la Serna (véase capítulo 4.1.2.) quien recoge este signo como “*el superior al sol*”, considerando el

nombre del día como originado a partir de un “*principal que había vivido mucho tiempo y por esta causa les pareció tomar este nombre para su cuenta*”.

En el *Códice Borbónico* (1991: 3-20) llama la atención la manera en la que su glosador se refiere a este signo, llamándolo “*vegez*” en la línea quizá que señalábamos en el párrafo anterior en relación J.de la Serna, haciendo referencia a un ser antiguo o primigenio.

- 2 Vientos-2 *ecal* (fol. 98v), 9 vientos-9 *ecal* (fol. 100r), 3 vientos (fol. 101v), 10 vientos (103r).

En primer lugar, debemos destacar que el amanuense introduce al traducir el plural para los términos calendáricos, probablemente por el número que lo acompaña, aunque sepamos que, a la hora de pintarlos no se representaban repetidas veces. Por otro lado, a excepción de los elementos animados, el plural en los términos en náhuatl no se aplicaba, aunque sí se relacionaran con cardinales mayores que uno (Launey 1992: 28). Este hecho nos lleva a considerar de nuevo el conocimiento que el glosador tenía de la gramática náhuatl pues, si a los signos no aplica el plural de sus nombres en náhuatl sí lo hace en castellano, mostrando la concordancia que existiría en esta lengua entre un nombre y un cardinal mayor que uno. Debemos señalar al respecto además, que por lo que sabemos a través de otras fuentes como el *Códice Florentino* (1979 I, L. I, Cap. I: 1v), los signos calendáricos no parecen ser sometidos a la pluralización.

Respecto al término concreto por el que se traduce este signo del día, en el Diccionario de Covarrubias (1611: 1388), observamos cómo se recoge su relación con los puntos cardinales, algo muy propio ambas culturas “*toman los vientos diferente nombre, según aquella parte de donde corren, y señalan primero quatro, que llaman cardinales de las quatro partes del mundo, conviene a saber, oriente, poniente, septentrional y mediodía*”. Como podemos observar, el nombre que recoge el glosador se refiere también a las direcciones del universo y se refiere concretamente a los distintos nombres que se le dan en función del lugar del que soplan.

El *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 39) y el *Códice Magliabechiano* (1996: 11v) mencionan este signo (véase figura 21) como *Macuilyecatl* o “*que es cinco vientos*”. Como podemos ver, se refiere de nuevo en plural, del mismo

modo que en el *Códice Tudela*, aunque no podemos afirmar tajantemente de momento una relación entre los Libros Escritos Europeos, puesto que el numeral no coincide. En el caso de F. Cervantes de Salazar (1575 L. I Cap. XXIX: 48r), es recogido en segundo lugar, lo que establece una vinculación más directa entre esta obra y el *Códice Tudela*, aunque es traducido como “ayre”.

El *Borbónico* (1991: 3-20), lo refiere como “viento” en todas las ocasiones, tal y como veíamos en los documentos anteriormente citados, lo que puede suponer, un término general para este signo.

Finalmente, en el *Telleriano Remensis* (1995: 21v) en la única ocasión que recoge el nombre de este signo, el término que emplea se muestra más próximo a lo que ubicábamos en Cervantes de Salazar, pues emplea “ayre”.

- 3 Casas-3 Cali (fol. 98v), 10 casas-10 cali (fol. 100r), 4 casas (fol. 101v), ii casas (fol. 103r).

De nuevo, observamos cómo el amanuense introduce el plural en el término castellano, pero no en el náhuatl, siendo correcto por tanto el manejo de la gramática de la lengua indígena (Launey 1992: 28). Respecto al término, en Covarrubias (1611: 452) encontramos que se refieren a este nombre para denominar “habitación rústica, humilde, pobre, sin fundamento, ni firmeza, que fácilmente se desbarata”, lo que nos llevaría a pensar que, con este apelativo se referían a un tipo de vivienda de clase baja sin características importantes o llamativas.

En el *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 39) se plasmó “chicuacencali: que quiere decir seis casas”, lo que de nuevo establece un paralelismo en cuanto al uso del plural, del mismo modo que en el *Magliabechiano* (1996: 11v) donde dice “chicoaçecalli que quiere decir seis casas” (véase figura 21). Por su parte, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48r) lo nombra como “cali” y lo traduce a su vez como “casa” desmarcándose del uso del plural.

En el *Borbónico* (1991: 3-20) encontramos un término similar al resto de fuentes, refiriéndose de modo genérico a “casa”.

- 4 *Lagartos-4 Cuetzpali*⁷⁹ (fol. 98v), ii *Lagartos-ii Cuetzpali* (fol. 100r), 5 *Lagartos* (fol. 101v), 12 *Lagartos* (fol. 103r).

Vale la pena reparar en que, si el resto de fuentes identifican a Cipactli como un lagarto (Anders, Jansen y Reyes 1993: 92; Anders y Jansen 1993: 343), en el caso del *Códice Tudela*, como vemos no es así. Debemos decir no obstante, que no se trata de un error, puesto que los términos empleados para *lagarto* y *lagartija* en el náhuatl son muy similares, siendo el primero “acuetzpali” cuando se trata de un lagarto de agua y el segundo simplemente “cuetzpali” (GDN 2012). Además de esta similitud, es necesario destacar que en el folio 100r, el propio amanuense escribe “acuetzpali” (Batalla 2009: 112), dando a entender la tipología del lagarto a la que se refiere.

Por otro lado, en el Diccionario de Covarrubias (1611: 1062) encontramos el término lagarto como “*género de serpiente bien conocido, vase arrastrando por la tierra con quatro pies a manera de braços de hombre; y por ello se llamo lacertus; y en nuestro vulgar lagarto, y de allí lagarto (...). Estos lagartos de ordinario tienen un color verde*”. Como podemos observar, a raíz de la definición que se nos aporta, no es de extrañar que mencione como lagarto a este ser, que conoceríamos como lagartija y podría ser presumible pensar que conociera que el primero de los signos también se refería a un lagarto pues, se corresponderían ambos como “*un género de serpiente (...) con quatro patas*”.

En el *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 39) se recoge el término “*chicomecuezpali*” que traduce como “*que es siete lagartijas*”, igual que en el *Magliabechiano* (1996: 11v), donde escribe “*chicumeuezpali q(ue) quiere dezir siete lagartijas*” (véase figura 21), término al que Covarrubias (1611: 1062) se refiere como “*animal desta especie [lagarto] aunque pequeño*”. F. Cervantes de Salazar (1575 L. I Cap. XXIX: 48r y v), obvia la “c” y nos aclara el término “*uetzpali*” afirmando que puede significar “*lagarto o lagartija*”. Esta conjunción en el empleo de los términos nos haría pensar que el uso indistinto de los mismos sería correcto y por tanto que, en un sentido estricto, las fuentes aquí recogidas se referirían al mismo animal.

⁷⁹Es importante destacar que tanto este signo como los dos que le suceden (serpiente y muerte), presentan una alteración en el folio 100r, donde su nombre en castellano intercambia posición con su nombre náhuatl quedando el segundo en la línea superior y el apelativo en español en la línea inferior.

En el *Borbónico* (1991: 3-20), encontramos este signo nombrado en todas las ocasiones como “*lagartixa*” sin dar lugar a dudas al cambiar la terminología empleada. De este signo en adelante, encontraremos una ausencia de nomenclaturas en la lámina 11, donde deja de glosar la columna en la que los signos se disponen de forma vertical, ignorando los nombres comprendidos entre este signo y “*perro*”.

- 5 *Culebras*-5 *Couatl* (fol. 98v), 12 *Culebras*- 12 *Couatl* (fol. 100r), 6 *Culebras* (fol. 101v), 13 *Culebras* (fol. 103r).

En primer lugar, debemos señalar, como apuntábamos algunos signos más arriba, una confusión. El término “culebra” define en la actualidad una tipología concreta de ofidios pero no engloba a todas las especies. Sin embargo, en el diccionario de Covarrubias (1611: 555) se refieren a este animal como “*por la misma razón que se va deslizando por la tierra, se llama serpiente, serpendo y sierpe, culebra, dragón. Son nombres que se toman el uno por el otro*”.

Este hecho nos lleva a plantearnos que el amanuense no propuso este término para referirse a las culebras concretamente; es decir, a las serpientes no venenosas, sino que se centró en establecer la diferenciación entre el primer signo, “*sierpe*” según él y éste. Este hecho sin embargo, no deja de figurar en otros documentos herederos del *Códice Tudela* como el *Códice Fiestas* (54v), donde se recoge “*chicueycuatl: (que es ocho) culebras*” (Batalla 2008c: 40) y en el *Códice Magliabechiano* (1996: 11v): “*chicuei coatl q(ue) quiere decir ocho culebras*” (véase figura 21). El caso de F. Cervantes de Salazar (1575 L.I, Cap. XXIX: 48r-48v) es muy particular porque omite, probablemente por error, lo relativo a este signo. A pesar de que en el folio 48r sí lo menciona en el orden correcto, a la hora de detallar (Cervantes de Salazar 1575 L.I, Cap. XXIX: 48v) sus características omite “*coatl*” y pasa directamente al signo “*miquiztli*”.

El *Borbónico* (1991: 3-20) emplea en esta ocasión también un nombre similar al del *Tudela*, pues lo glosa con el término “*culebra*”.

- 6 *Muertos*- 6 *Miquiztli* (fol. 98v), 13 *Muertos*-13 *Miquiztli* (fol 100r), 7 *Muertos* (fol. 101v).

El primer detalle que debemos destacar en este caso vuelve a referirse al ámbito ortográfico o de traducción. El término recogido por el amanuense *miquiztli*, no es sujeto concreto, sino el nombre en abstracto, es decir, no significaría “*muertos*” sino, “*muerte*” (GDN 2012). En este sentido, es interesante plantear la idea de que precisamente este signo es el único que se refiere a un elemento abstracto como tal, la muerte, definido como “*acabamiento de la vida*” (Covarrubias 1611: 1154), mientras que el resto son elementos perceptibles por los sentidos.

Además de este detalle, significativo sin duda, es el único signo en el que la descripción es más extensa en el *Códice Fiestas* (54v) en donde se recoge “*que es nueve muertos el Que nacia este dia [interlineado: dizen q(ue)] es señal entre ellos que a de morir presto i por eso ofrecen sacrificios al demonio*” (Batalla 2008c: 40). Por su parte, en el *Códice Magliabechiano* (1996: 12r), hallamos una descripción más extensa (véase figura 21): “*chicunauí miquiztli q(ue) quiere dezir nueve muertos. El que naçe en este dia es señal entre ellos q(ue) a de morir luego y ofreçe(n) sacriçiõ al demonio por que le de vida*”. F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 49v) incluye también el término “*miquiztli*” que según él “*quiere dezir muerte*”.

En esta ocasión, el *Códice Borbonico* (1991: 3-20) tampoco difiere en absoluto del nombre que le otorgaron glosadores como el del *Tudela*, pues el nombre empleado es “*muerte*”.

- 7 Venados- 7 *ma{tz [tachado]}çal* (fol. 98v), 1 Venados-1 *maçatl* (fol. 100v), 8 Venados (fol. 102r).

Como podemos observar, se produce un error en la grafía del nombre, que el amanuense del *Tudela* solventa modificando la –tz por una ç que veremos también en el resto de fuentes. En Covarrubias (1611: 1377) encontramos este animal definido como “*dixose a venado, porque particularmente es caça de entretenimiento, y en que se ocupan los señores*”.

El *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 40) recoge “*macatl. que es once uenados*” mientras que en el *Magliabechiano* (1996: 12r) (véase figura 21) “*matlactl maçatl. que quiere dezir diez çieruos o bestias*” lo que nos hace ver una salvedad interesante que aleja al *Magliabechiano* de la línea del *Tudela* y del *Fiestas*, ya que tanto uno como otro lo llaman “venado” y no ciervo,

equiparando además “*ciervos*” con “*bestias*”, que según Covarrubias significa, aplicado a alguien no humano en su segunda acepción como “el *antichristo*”, lo que nos podría relacionar este signo en el Magliabechiano con el demonio. Para F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 49v) el signo se llamaba “*maçatl*” y “*significa venado*”.

En el caso del *Borbónico* (1991: 3-20) no deja lugar a dudas, pues en todas las ocasiones deja claro que el término correcto para nombrar este día sería “*venado*”.

- 8 Conejos-8 Tochtli (fol. 99r), 2 Conejos- 2 Tochtli (fol. 100v), 9 conejos (fol. 102r).

En el Diccionario de Covarrubias (1611: 501) recoge este animal como “*semejante a la liebre, aunque menor, el qual acostumbra hazer su morada debajo de la tierra*” sin entrar en más detalles. En el *Códice Fiestas* (54v; Batalla 2008c: 40) utiliza el término es “*matlacuce tochtli. que es once conejos*” y el *Magliabechiano* (1996: 12r) “*matlatliuçe tochtli. q(ue) quiere dezir onze conejos*” (véase figura 21). F. Cervantes de Salazar (1575 L.I, Cap. XXIX: 48v) por su parte, contempla este signo como “*tochtli*” o “*conejo*”, muy similar como vemos a la grafía empleada en el *Tudela*.

El caso del *Borbónico* (1991: 3-20) sigue el camino que veíamos en el resto de fuentes y mantiene “*conejo*” como apelativo para este día.

- 9 Aguas-9 Atl (fol. 99r), 3 Aguas-3 Atl (fol. 100v), 10 Aguas (fol. 102r).

Con este término, se contemplaba en Covarrubias (1611: 80) “*elemento principal, entre los quatro, quieren algunos se aya dicho de aqua (...). Parece tener imperio sobre los demás, porque el agua se traga la tierra, apaga el fuego, sube al ayre, y le altera: y lo que más es, que está sobre los mismos cielos*”. Con este sentido, el término otorgaría al signo la posición celeste.

En el *Códice Fiestas* (fol. 54v) simplemente recoge el numeral unido al nombre: “*Matlacomoneatl*” (Batalla 2008 c: 40) y añade “*que es doce Aguas*”, mientras que en el *Códice Magliabechiano* (1996: 12r) lo que nombra es “*Matlatli hoome athl q(ue) quiere dezir doce aguas*” (véase figura 21). F. Cervantes de Salazar (1575 L.I, Cap. XXIX: 48v) presenta sin embargo una

terminología no conocida para este signo, llamándolo “*altliz*”⁸⁰ y sustituyéndolo más adelante por “*atl*”, al que identifica con “*agua*”.

Por último, el *Borbónico* (1991: 3-20), recoge este signo con el nombre de “*agua*” sin pluralizarlo ni otorgarle ningún otro nombre.

- 10 Perros-10 Yzcuintli (fol. 99r), 4 Perros-4 Yzcuintli (fol. 100v), ii Perros (fol. 102r).

Este nombre se refiere a “*animal conocido y familiar, símbolo de fidelidad y de reconocimiento a los mendrugos de pan que le echa su amo*” (Covarrubias 1611: 1209), como podemos observar, nada parece aportarnos la simple nomenclatura del signo. En el *Códice Fiestas*⁸¹ (fol. 55r) encontramos “*Matlac ommei Izcuientli: Que es trece Perrillos Una cabeza de Perro con trece oualos*” (Batalla 2008c: 40). En el *Códice Magliabechiano* (1996: 12v) (véase figura 21) recoge “*matlactli veny izcuientli q(ue) quiere dezir treze perrillos*” y F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) lo menciona de nuevo igual que en el *Códice Tudela* el amanuense, “*yzcuintli*”.

Del mismo modo lo recoge el *Borbónico* (1991: 3-20) en las ocasiones en las que lo hace, con el nombre “*perro*” para este signo.

- ii Monos-ii Oçomatli (fol. 99r), 5 Monos-5 Oçomatli (fol. 100v), 12 Monos (fol. 102r).

En el Diccionario de Covarrubias (1611: 1145) recoge “*mona*” y se refiere a él como un “*animal conocido, que entre los demás se allega asemejar el cuerpo humano*”. En el *Códice Fiestas* (55r), encontramos el término “*zi ucumatl. que es una mona. fea. como la misma mona*”⁸² (Batalla 2008c: 40). En el *Magliabechiano* se indica (1996: 12v) “*çe vçumatli q(ue) quiere dezir vna mona*” (véase figura 21). Finalmente, en el caso de F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v), lo menciona como *Ocultli*, un término que parece

⁸⁰A pesar de haber consultado diversos diccionarios, a través del GDN, el término *Altiz* no parece corresponderse con ninguna palabra náhuatl.

⁸¹Tanto en esta fuente como en la siguiente, que también comparte genealogía con la línea del Libro de Figuras, encontramos la referencia al numeral trece por ser la posición que ocupa si damos comienzo a la cuenta desde el signo *Pederal*.

⁸² Como ya hemos indicado, el *Códice Fiestas* es una copia de los textos contenidos en el Libro de Figuras se dejó espacio para posteriormente copiar el Libro indígena. No obstante, el copista refleja en ocasiones comentarios de lo que le sugiere la imagen que está viendo.

haber degenerado de Oçomatli, y lo traduce por “ximio” y a quienes atribuía un carácter gracioso y que Covarrubias (1611: 1301) recoge en su diccionario en femenino, “*Simia*”, refiriendo que era un animal con mucho parecido al ser humano y sin cola.

En esta ocasión, observamos como el *Borbónico* (1991: 3-20) denomina a este signo con dos nombres distintos, alternando “*mono*” y “*mona*” sin un orden aparentemente concreto.

- 12 *Torçedura*-12 *Mallinali* (fol. 99r), 6 *Torçedura*-6 *Mallinali* (fol. 100v), 13 *Torçedura* (fol. 102r).

Este signo presenta una de las pocas glosas que detalla dentro del Libro Indígena más ampliamente. Se localiza en el folio 100v y es un añadido en la parte inferior del signo, donde se puede leer “*Yerba ansi llamada*”. De este modo, aunque hable de “*torçedura*” se trata de un signo que asimilará más adelante al tradicional “*hierba*”, de hecho, si atendiéramos a la traducción que nos ofrece Covarrubias (1611: 1337), lo que nos encontramos no tiene nada que ver con ningún herbáceo, siendo “*el vino, agua pie que se saca del lagar, enchándole agua y apretándole, y torciéndolo*”. Por otro lado, *malinalli* se traduce del náhuatl como “*hierba*” (GDN 2012).

Debemos señalar no obstante, que la relación entre ambos significados viene expresada en el *Códice Fiestas* (fol. 55r) cuando menciona concretamente “*omen alinali Que Quiere decir una Ierba de Que tuercen cordeles o sogas q(ue) se nota por lo sobredicho*” (Batalla 2008c: 40). En el *Códice Magliabechiano* (1996: 12v) se encuentra “*Vme malinalli q(ue) quiere dezir dos yeruas deste nonbre porq(ue) torçer quiere dezir malinale*” (véase figura 21). Por su parte, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) se refiere a un signo no recogido ni gráfica ni literariamente por ninguna de las fuentes conservadas, pues nombra al mismo como “*tletli*” y le atribuye gran longevidad, quizá relacionando este hecho con el ritual del fuego nuevo, que inauguraba un periodo de 52 años (Anders, Jansen y Reyes 1991: 221). Lo cierto es que no se encuentra este término en ninguna de las fuentes conservadas y que parece más un error de interpretación del autor que un

elemento real, quizá por la apariencia llameante de las hojas de esta hierba en el *Códice Tudela*.

En el *Borbónico* (1991: 3-20), las glosas presentan un apelativo que no encontraremos en el resto de documentos, pero que puede darnos, quizá, una idea de la utilidad de estas herbáceas, pues el autor de su Libro Escrito Europeo se refiere a este día como “*escoba*”⁸³ en todas las ocasiones en las que lo recoge.

- *13 cañas-13 acatl* (fol. 99r), *7 cañas-7 acatl* (fol. 100v) y *i caña* (fol. 102v).

Es interesante recoger aquí la descripción que nos aporta Covarrubias (1611: 419-420), puesto que recoge “*la caña es hueca, y a trechos con nudos, y rematase en una maçorca*” por lo que se asemeja exactamente con lo que encontramos en el Libro Indígena del *Códice Tudela*, con lo que concluiríamos que emplea la definición de forma exacta. En el *Códice Fiestas* (55r; Batalla 2008c: 40), se puede leer “*yeyacatl que es tres cañas*” y en el *Magliabechiano* (1996: 12v) “*yei acatl quiere dezir tres cañas*” (véase figura 21). Para F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) este término “*acatl*” significa “*caña de carrizo*”.

En el caso del *Borbónico* (1991: 3-20), igual que en el *Telleriano Remensis* (1995: 11v) en la única vez que lo recoge, el autor lo nombra como “*caña*”.

- *1 tigre*⁸⁴-*i Ocelotl* (fol. 99v), *8 tigres* (fol. 101r) y *2 tigres* (fol. 102v).

En el *Códice Fiestas* (fol. 55r; Batalla 2008c: 40) lo que se nombra en relación con este signo es “*Que es 4 tigres*”, mientras que en el *Magliabechiano* (1996: 13r) se lee “*mavi oçelotl q(ue) quiere dezir quatro tigres*” (véase figura 21). F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) nombra este signo sólo en náhuatl como “*oçelotl*”.

El único rasgo destacable respecto al apelativo de este signo en el *Borbónico* (1991: 3-20) es que lo recoge con “*u*” siendo el término empleado “*tiguere*” en todas las láminas.

⁸³Clavijero en su diccionario sí recoge este término como “cierta planta de que hacen escobas” (GDN 2012)

⁸⁴En el Diccionario de Covarrubias no encontramos recogido este término.

- 2 *agilas* (sic) -2 *coahtli* (fol. 99v), 9 *aguilas* (fol. 101r), 3 *aguilas* (fol. 102v).

Respecto a este signo, encontramos en Covarrubias (1611: 84-88) gran cantidad de datos sobre la tipología de estos animales y su presencia en distintos relatos de la antigüedad, sin referenciar detalles físicos. En esta ocasión, la anotación del *Códice Fiestas* presenta un error significativo precisamente en relación a la transcripción del término. Si en el *Códice Tudela*, como podemos ver encontramos el término “*coahtli*”, en el *Códice Fiestas* (55r) lo que se encuentra es *coatle* muy similar, como recoge J.J. Batalla (2008c: 40) al término *Coatl* o serpiente, aunque el amanuense del *Fiestas* escribe *Águila* reconociendo la cabeza del animal en el signo. En el *Magliabechiano* (1996: 13r) se lee: “*macuil coautli q(ue) quiere dezir çinco aguilas*” (véase figura 21). Finalmente, como ya se ha dicho, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) se limita a mencionar en estos últimos signos el nombre de los mismos; por este motivo, debemos señalar que en este caso recoge “*quautl*” que, se correspondería con el significado que nos ocupa.

En el *Borbónico* (1991: 3-20), encontramos el término “*águila*” recogido en relación con este signo pero, hallamos la ausencia de cualquier nombre entre águila y rosa, en la lámina 20 que contiene la última página del *tonalamatl* del documento, quizá por un error o un olvido del amanuense.

- 3 *agilochos*⁸⁵ (sic) -3 *cuzcacuahtli* (fol. 99v); 10 *aguilochos* (fol. 101r); *aguilas reales* (fol. 102v).

Es interesante resaltar aquí cómo el *Códice Fiestas* (55r) presenta un término similar “*chiayacencuezcacoat*” que implica el numeral y el nombre para buitre [*cozcacuauhtli* (Batalla 2008c: 40)] y que su amanuense traduce como “*aguila de colores*” e incluso le da al signo el carácter de ser un ídolo con cabeza de águila. Por otro lado, en el folio 102v, podemos ver cómo el amanuense glosa “*águilas reales*”, empleando así una diferenciación a pesar de tratarse del mismo signo. En el *Magliabechiano* (1996: 13r) se lee “*chicoaçe cuzca coatl q(ue) quiere dezir seis aguilas amarillas*” (véase figura

⁸⁵El diccionario de Covarrubias no recoge el término al que nos referimos y tampoco especifica ninguna especie que nos permita hablar de “Águila real”.

21). En este caso, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) no hace mención de este signo, pasando directamente a recoger “*Oli*”.

En esta ocasión sí es significativo el nombre que encontramos en el *Borbónico*, pues se trata del apelativo “*aura*” que no aparece recogido en ningún otro documento consultado al respecto.

- 4 *tenbrores*-4 *oli* (fol. 99v), ii *tenblores* (fol. 101r), 5 *olin* (fol. 102v).

Respecto a este término, encontramos que Covarrubias (1611: 1324) menciona que “*suele temblar la tierra particularmente los lugares maritimos*”. En el *Códice Fiestas* (55r), es el último que aparece como tal y lo menciona como “*chicomeolin que quiere decir siete tenblores de tierra ó [palabra ilegible:... la...]*” (Batalla 2008c: 40), mientras que en el *Magliabechiano* (1996: 13r), dice “*chicume uli*” y añade “*la primera silaba breue y la ultima luenga q(ue) quiere dezir tien (sic) tienble la tierra*” (véase figura 21).

Como mencionábamos en el signo anterior, F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) recoge directamente “*oli*” sin hacer mayor referencia a su traducción.

En el caso del *Borbónico* (1991: 3-20), la traducción de este signo se relaciona con el término “*sol*”, siendo el único que relaciona el mismo con el símbolo que representaba el llamado “*quinto sol azteca*”. En el *Telleriano Remensis* (1995: 11v) sí recoge el término como “*temblor*”.

- 5 *navajas*-5 *Tecpal* (fol. 99v); 12 *navajas o pedernal* (fol. 101r); 6 *pedernales* (fol. 102v). Como vemos, el amanuense del *Códice Tudela* lo traduce en el 99v como navajas, mientras que en el 101r se refiere a ellos como “*navajas o pedernales*” y finalmente, en el 102v, sólo como “*pedernal*”.

Respecto al primer término, “*navaja*” se trataría de un “*instrumentos de barbero conocido para raer el pelo*” (Covarrubias 1611: 1160) y del segundo “*la piedra de la que se saca fuego*”. Es recogido en relación con un glifo de año (*Códice Fiestas* 54r; Batalla 2008c: 39) y lo nombra como “*cetecpatl. que es un pedernal como hierro de lanza con q(ue) sacrificaban*”. En el *Códice Magliabechiano* (1996: 11r) figura también como primer signo del conjunto de veinte que recoge (véase figura 21), nombrándolo como “*ce tecpatl ques una piedra de pedernal a figura de hierro co(n) que ellos sacrificaua(n)*”. Lo único

que aporta F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48r) es precisamente el nombre del signo, *tecpatl*, en la posición correcta.

Finalmente, en el *Borbónico* (1991: 3-20) por su parte, aparece este signo glosado como “*pedernal*” en todas las ocasiones en las que lo encontramos.

- 6 lluvia-6 quahltli (fol. 99v)- 13 aguaçeros (fol. 101r, 102v).

El *Códice Tudela* recoge este término como “*lluvia*” únicamente en el folio 99v; ya que en el resto de momentos (*Códice Tudela* 2002: 101r y 102v) lo menciona con el término “*aguaçeros*” que no figura en Covarrubias (1611) pero que, en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española se refiere a “*lluvia repentina, abundante, impetuosa y de poca duración*” (DRAE 1992 I: 64). En el *Fiestas* (54r; Batalla 2008c: 39) se recoge en segundo lugar: “*omequiauitl. que es dos aguaceros o lloviznas*” y es vinculado con un glifo anual. Como se puede apreciar, se establece de nuevo una relación entre ambos documentos, no sólo por el uso del plural sino por el empleo del mismo término. En el *Magliabechiano* (1996: 11r) lo nombra como “*ome quiavitl q(ue) quiere dezir dos llovezinaz o aguaçeros*” (véase figura 21), empleando de nuevo en esta ocasión dos sinónimos, lo que nos hace pensar que el término que copian se encontraba en el *Libro de Figuras*. F. Cervantes de Salazar (1575 L. I, Cap. XXIX: 48v) merece una mención aparte, pues de nuevo expresa un signo que difiere considerablemente del resto de las fuentes, atribuyéndole el nombre de “*çitlali*” que podríamos traducir como “*estrella*”⁸⁶ (GDN 2012) y que no se corresponde una vez más con ninguna de las fuentes conocidas.

Otra muestra de la originalidad del *Borbónico* (1991: 3-20) es el término que emplea para referirse a este signo, pues lo menciona en todas las ocasiones en su modo verbal “*llover*”, en lugar de como sustantivo, tal y como vemos que hacen el resto de documentos consultados

⁸⁶Como se puede observar en el obra de M. Edmonson (1988) no hay calendario alguno que muestre entre sus días, el de “*estrella*”.

- 7 flores-7 xuchitl (fol. 99v)- i rrosa (fol. 101v)- 7 rrosas (fol. 103r).

Sebastián de Covarrubias (1611: 856 y 1273) define el primer término como “*dizese de las yerbas que echan flores*” y el segundo “*flor conocida que nace de una çarça espinosa*” por lo que podemos deducir que el amanuense del *Códice Tudela* utiliza indistintamente sino que lo emplea con una intención concreta, aunque no podamos determinar exactamente cual. En el *Códice Fiestas* (54r; Batalla 2008c: 39) este signo es nombrado como “*yoyxuchitl. que es tres rosas*” y asociado con un glifo anual. En el *Magliabechiano* (1996: 11r) se lee “*vei suchitl que quiere decir tres rosas*” (véase figura 21). En el caso de F. Cervantes de Salazar (1575 L. I cap. XXIX: 48v) es importante destacar que no recoge este signo en su cómputo, dejando la cuenta reducida a 19 nombres diarios, siendo dos de ellos, como hemos visto, completamente ajenos tanto al *Códice Tudela*, como al resto de fuentes.

Así como veíamos un empleo indistinto de los sustantivos “*flor*” y “*rosa*” en algunos de los manuscritos consultados, en el caso del *Borbónico* (1991: 3-20) todas las referencias a este signo van a acompañadas del término “*rrosa*”, lo que nos invita a pensar que su amanuense deja clara su predisposición a identificar el mismo con la flor en cuestión.

En conclusión, en lo que se refiere a la información que podríamos obtener de las glosas de estos folios, debemos señalar de forma clara cómo se establecen diferencias en el Libro Escrito Europeo entre el *Códice Tudela* y el *Libro de Figuras* que, aunque no conservamos, sí podemos inferir por las glosas de los códices *Fiestas* y *Magliabechiano* que se copiaron de él (Batalla 2000a I: 355). De este modo, a través de la comparación con las dos fuentes, se puede observar la información que podía contener en esta sección el *Libro de Figuras*, a pesar de que de hecho éste se haya perdido.

Por otro lado, también podemos concluir que, en el caso de Cervantes de Salazar, a pesar de que recoge en parte el sistema de cómputo del *Tonalpohualli*, los errores o informaciones no localizables en otras fuentes, el hecho de que no glose todos los términos y que apenas aporte información al respecto de los que sí recoge, nos lleva a la conclusión de que este cronista no estaba especialmente interesado en recopilar el sistema. Lo que suponemos entonces, es que efectuó esta recopilación por localizar los signos en los diferentes manuscritos conservados pero, en este caso, no presta atención

ni a la separación de los signos en treceñas ni, en muchas ocasiones, a recopilar un signo acertado en la posición correcta. Las divergencias a las que nos referimos nos llevan a pensar también que o bien se basó en informantes poco expertos o bien interpretó la información recibida de forma incorrecta. De cualquier modo, el hecho de que no haya correcciones y la copia conservada sea el documento definitivo hace que pensemos que, en efecto, o bien nunca supo cómo funcionaba el calendario o, sencillamente, no le importó.

En cuanto al resto de códices consultados, observamos cómo a pesar de no mencionarlos en todas las ocasiones, en el caso del *Borbónico* se sigue una dinámica que parece que nos permite justificar la afirmación de que su amanuense conocía los significados de los distintos días que se plasmaron en el *Tonalamatl* y, concretamente, referencias a la cultura mexicana tales como la inclusión de “sol” para referirse al signo “ollin”. Por otro lado, aunque los nombres compendiados en el *Telleriano Remensis* son muy escasos, tal y como se ha visto, sí parecen indicar que siguen la misma dinámica que apreciábamos en el conjunto de documentos consultados.

5.3.2. Los señores de la noche (fols. 98v-99r)

Este epígrafe se refiere a los nombres de las deidades que hemos visto recogidos solamente en los dos primeros folios que tratamos en este epígrafe, sobre las figuras que recogieron los *tlacuiloque* (véase figura 43). Es interesante reseñar que cada uno ocupa solamente el espacio ubicado inmediatamente por encima del dios al que se refiere, de tal modo que siete de ellos se recogen cortados dejando separados los nombres en dos partes, quedando independiente normalmente el término “*tecuhltli*”.

Los nombres que localizamos escritos en las páginas del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (2002: fols. 98v-99r) no se encuentran recogidos en su totalidad en ninguno de los documentos que manejamos para el estudio y análisis de la religión azteca a excepción del *Códice Vaticano A* (1996: 13v) (Figura 130) pues, en el *Códice Telleriano Remensis* (1995: 8r) (Figura 132) conservamos todos menos uno.

En el caso del resto de documentos (*Códice Borbónico* 1991: 3-20, *Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 1, *Tonalamatl de Aubin* 1981: 3-20) los *tlacuiloque* los reproducen, del mismo modo que en los folios del *Tudela*, con algunas variantes.

Si bien el amanuense del *Códice Tudela* no plasma ninguna palabra que los defina, como el “*quechul agüero*” para las volátiles, un rasgo relevante en el folio 99r es que nos dice: “(...) *las figuras de por çima son los demonios que cada un dia señoreaban (...)*”.

Esto nos sitúa en una tesitura distinta a la que debería, puesto que el amanuense, al concretar que estas deidades eran las patronas de los días, las está relacionando con un conjunto de periodos que no les corresponderían según el término por el que nos son comúnmente conocidos, y que da título de este epígrafe.

Este “error” que comete el amanuense, el confundir los Señores de la Noche con los del Veinte Patrones del Día, podría considerarse como tal si prestamos atención a la información de J. de la Serna (1987 Ttdo 1, Cap. VIII: 345) recogiendo la idea de que estas nueve deidades recibían el término asociado de “*yohua*”, lo que relacionaría con “*nocturno*” y habría dado lugar a esta interpretación que pondría al amanuense del *Códice Tudela* bien como un desconocedor de lo que glosa, bien como alguien que “falsifica” a conciencia la información, puesto que lo repite en más de una ocasión⁸⁷. Por otro lado, debemos señalar que el amanuense los identifica como patrones, al decir “*son los demonios que cada un dia señoreaban*” y no necesariamente como *Patrones del día*.

Respecto a los númenes que se observan representados en el *Códice Tudela*, se tratan de las nueve divinidades bajo cuya advocación quedaban emplazados nueve periodos; ahora bien, al ser un número inferior a trece, cuatro de ellos se repiten siempre al final de la misma trecena. Además, al tratarse de nueve deidades, no cierra el ciclo con los 260 días del *Tonalpohualli*, faltando uno de ellos⁸⁸.

Lo cierto es que aunque en diversos códigos calendárico-religiosos encontramos la presencia de estos númenes, sólo en los folios 98v y 99r del *Códice Tudela* y 12v y 27r del *Códice Vaticano A* (1996) (-véase figura 131-), podemos encontrar estas deidades nombradas y al completo. Sí es cierto que, aunque

⁸⁷Precisamente por esta referencia a las nueve deidades en otros momentos (*Códice Tudela* 2002: 90-95), hemos preferido limitarnos aquí a comentar el papel que las fuentes les atribuyen.

⁸⁸Según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 185) “el *tonalamatl de Aubin* muestra cómo se llegó a esta asociación fija: simplemente se puso el último día del *Tonalamatl* (13 flor) bajo el patronato de los últimos dos Señores de la Noche (Tepeyollotl y Tlaloc)”. Por otro lado, hay investigadores que relacionan la aparente descoordinación de la cuenta, por su inclusión dentro de un cómputo cronológico mucho más amplio que nos recordaría a la cuenta larga maya y que daría sentido a la discordancia numérica sin necesidad de aunar a dos deidades en el mismo signo diario (J.L. de Rojas, comunicación personal).

localizamos el mismo número de dioses asociados a los signos diarios en ambos documentos, se dieron evidentes cambios en la lista en algunas de las deidades pues, si el *Códice Vaticano A* (-véase figura 131-) coincide con otros en la figura de Iztli (*Fejérváry-Mayer*; *Borgia*; *Vaticano B*; *Telleriano Remensis*; *Tonalamatl de Aubin*) (véase figura 45), en el caso del *Tudela*, su lugar lo ocupa Tlahuizcalpantecuhli.

En cuanto al análisis de los nombres de estas deidades, desarrollaremos el mismo y la importancia de estos númenes en el capítulo correspondiente al comentario del Cuadernillo Intruso pues, la información contenida en esta parte del documento se limita, sin dar una mayor información sobre el papel de los númenes, exclusivamente a los nombres (*Xiuh tecuhtli*, *Tlahuizcalpantecuhli*, *Piltzintecuhtli*, *Cinteotl*, *Mictlantecuhtli*, *Chalchiuhtlicue*, *Tlazolteotl*, *Tepeyolotl* y *Tlalloc*).

5.3.3. Los voladores en el *Códice Tudela* (fols. 98v-99r)

Antes de exponer la información relativa al conjunto de especies en cuestión, es importante volver a destacar que, una vez más, los especímenes recogidos en el *Códice Tudela* han servido como modelo para la interpretación de otros documentos como el *Códice Borgia* por autores como F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 347) o J.J. Batalla (2008b: 487). Este hecho se debe a que el documento que nos ocupa es el único que conserva la terminología náhuatl y su traducción al castellano, lo que lo convierte de nuevo en una *Piedra Rosetta* fundamental para la comprensión de este contexto.

Lo que nos lleva a analizar en este epígrafe los voladores contenidos en este documento, y no en el 3.5, propio del Libro Indígena, es el hecho de que es en el Libro Escrito Europeo donde el amanuense nos indica concretamente las especies a las que nos referíamos en dicho epígrafe y que deben ser identificadas convenientemente para poder así conocer qué especímenes eran trascendentes para la cultura náhuatl según el autor del Libro Escrito Europeo que se basó, a su vez, en los *tlacuiloque* que reprodujeron sus pictografías y en la posibilidad de que obtuvieran la colaboración añadida de un informante.

El glosador recoge los nombres a lo largo de las filas de imágenes presentes en los folios 98v y 99r, y la encabeza con la expresión situada en el margen superior izquierdo, de “*quechul agüero*” que antes mencionábamos (véase figura 130). En este caso también sigue el orden de las imágenes recogidas por los *tlacuiloque* de tal forma

que estos fijan el orden de lectura del mismo modo que lo haría un autor occidental, de izquierda a derecha.

A la hora de valorar la información que nos aporta el amanuense no debemos perder de vista, del mismo modo que en otras partes del documento, las imágenes estampadas por los *tlacuiloque* en esta parte del códice. Por ello, para comprobar la correlación entre los apelativos que plasma el amanuense y lo que pinta el *tlacuilo*, hemos buscado determinar concretamente cada una de las aves identificando desde su especie hasta las características que podrían tener repercusión en el tema que nos ocupa.

Respecto a la traducción al castellano con la que nos referiremos a estas aves, es importante destacar para mayor claridad, que emplearemos los textos conservados en el Cuadernillo Intruso del *Códice Tudela* (2002: 90-96) pues fue en dichas páginas, como veremos en el capítulo 6, donde el amanuense introdujo la correspondiente equivalencia. Por ello, será en ese apartado donde analizaremos en profundidad los términos en castellano, mientras que en este procederemos a hacerlo en náhuatl, pues en los folios 98v y 99r no hay evidencia de su correlativo en castellano, lo que podría haberse dado por la escasez de espacio para las glosas que se aprecia.

1. [ne]xuitzil⁸⁹ (véase figura 69). A pesar de los escasos detalles que nos proporcionan tanto el *tlacuilo* como el amanuense, que sólo incluyen el color [nextli: gris (GDN 2012)], la presencia de un amplio grupo de animales en la obra de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. 2, parr. 2: 24v) nos permiten la identificación concreta de la especie:

“Ay otros que se llaman hecavitzi son larguillos, unos de ellos son cenicientos [en náhuatl: nexeoaque], otros son negros: estos cenicientos [en náhuatl: nexeoacitliltic] tienen una raya blanca gro (sic) por los ojos”

Esta referencia, unida a la imagen que podemos observar en la propia ilustración del documento sahaguntino (Figura 133) donde uno de los colibríes es gris, nos invita a pensar que se trataría de la misma especie y que la hipótesis sostenida por autores como F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 123) de que

⁸⁹La primera parte de la palabra se ha perdido en las diversas encuadernaciones que ha sufrido el códice, del mismo modo que la frase “[q]uechul [a]güero” que la precede (J.J. Batalla 2009: 111).

el nombre debía ser traducido por “*colibrí gris*” sería acertada, dado el color de su plumaje, si bien conforme al texto de Sahagún también podría llamarse *ecauitzil* o colibrí de viento.

2. *quetzalhuitzil* (véase figura 69). Este “*Paxarico asi llamado*” al que se refiere el amanuense del *Tudela* (2002: 91r) es muy colorido y ha podido ser identificado por los rasgos que se aprecian de él, de nuevo por la descripción que nos proporciona fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. 2, parr. 2: 24v) (véase figura 133):

“Ay unos destos avecillas que se llaman quetzalhuitzili: tienen las gargantas muy coloradas y los codillos de las alas bermejas el pecho verde, y también las alas, y la cola parescen a los finos quetzales”.

Aunque no podamos aportar más información relativa a la especie concreta a la que el amanuense parecía referirse, en la obra de F. Hernández (1959 II Ttdo. II, Cap. LIV: 333) se mencionan las propiedades curativas de estos pájaros en general y cómo existen distintos tipos, entre los que menciona al que nos ocupa como “*quetzalhoitzintzinlin*”.

3. *cocotzin* (véase figura 69). En el caso de esta tercera ave, la identificada como “*tortolilla*” por parte del amanuense (*Códice Tudela* 2002: 91r), Debemos destacar que, a través de las obras de Francisco Hernández (1959 III, Ttdo. II, cap. XLIV: 328) hemos podido determinar que existen dos posibles explicaciones al nombre pues hay dos muy próximas en su apelativo al que nos ocupa aquí. Por un lado, la llamada *Cocotli* (*Scardafella Inca*) (Figura 134a), más parecida estéticamente a la que nos ocupa, y por otro, la que se correspondería según M.A. Del Toro (1984: 238) con el ave recogida por el amanuense (*Columbina Passerina*) (Figura 134b)⁹⁰. Contemplamos aquí una importante diferencia que debe ser esclarecida, pues conforme a la información que aporta el protomédico de Felipe II Francisco Hernández (1959 II, Ttdo. II, Cap. XLIV: 328) acerca del término *Cocotzin*:

“El cocotzin o tórtola es una avecilla poco mayor que nuestro gorrión, y cuyo cuerpo es por encima todo pardo, pero con el margen de las alas negro. Las alas por encima son en parte negras, pero en su mayor parte leonadas; la extremidad de la cola es de colores blanco y

⁹⁰ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=553>

pardo entremezclados; las plumas de la parte inferior del cuerpo son blancas, pero tiene en su extremo rayas pardas; las alas son por debajo leonadas, cenicientas y negras; la cabeza es pequeña, el pico pequeño y negro, el cuello corto, las piernas rojas y las uñas pardas”

Como vemos, las diferencias son muy importantes en cuanto a la coloración del ave y sus rasgos físicos y ello, unido al hecho de que el sufijo –tzin se empleaba en nahuatl como símbolo de respeto (Remí-Simeon 1885: 148) nos hace plantear la hipótesis de que se tratara en efecto de la primera de las aves, la *Scardafella Inca*, por sus similitudes físicas, pero el autor la menciona con otro término, quizá por respeto, quizá porque conocía el término o quizá porque confundió la especie, lo que sí podemos determinar es que Francisco Hernández (1959 II, Ttdo. II, Cap. XLIV: 329) aporta las siguientes propiedades a este ave “*dicen que si se le da de comer cocida de una mujer (sin que sepa lo que come), se cura de los celos; averigüen los teólogos cómo pueda esto realizarse”*.

Fray Bernardino de Sahagún (1990 II, L.XI cap. II: 817) de la especie nombrada como *cocotli*, la cual, parece corresponderse estéticamente con lo que encontramos en el documento, dice:

“hay unas avecillas que se llaman cocotli. Y todos los españoles las llaman tortolillas. No son tan grandes como las de Castilla, pero son de aquella color; son bajuelas. Tienen las alas rubias; son pintadillas. Tienen la pluma muy lisa; tienen los pies colorados y bajuelos. Llámense cocotli porque cuando cantan dicen coco coco. Comen semillas de las yerbas y también chían. No se casan más de una vez. Y cuando muere uno, el otro siempre anda llorando y solitario, diciendo coco coco. Dicen que la carne de estas aves, comida, es contra la tristeza. A las mujeres celosas danlas de comer la carne de estas aves para que olviden los celos y también los hombres”

Como vemos, en ambas fuentes mencionan las características físicas muy similares pero con un término diferente, *cocotzin* y *cocotli* que nos podría llevar a error por el uso del reverencial, para evitar este hecho, hemos tratado de identificar la especie centrándonos en el ejemplar que recoge el *tlacuilo* y por dicho motivo y limitándonos a la información obtenida y al aspecto físico, nos orientamos a pensar que la llamada “*tortolilla*” parece corresponderse con la *Scardafella Inca* (véase figura 134a) por su aspecto en el documento y porque parece corresponderse con la siguiente descripción:

[*Cette colombe est longue de dix-sept centimètres au plus de la pointe du bec au sommet de la queue. Toutes les parties supérieures sont d'un gris de lin tendre, ondé de maculatures blanchâtres dues à ce que chaque plume est terminée de gris-blanc sur son bord. Le dessus de la tête est gris-vineux*]

“Esta paloma mide diecisiete cm desde la punta del pico a la cola. Todas las partes superiores son de un gris lino, salpicado de manchas blanquecinas ya que cada pluma está terminada en gris-blanco sobre su borde. La parte superior de la cabeza es gris oscuro” (René-Primevère 1847: 211) [traducción propia del original en francés]

Respecto a su hábitat natural, se trata de un animal no endémico que habita desde el sur de Estados Unidos hasta Panamá⁹¹ de tal manera que no parece arrojar gran información sobre una posible localización geográfica del documento, puesto que se extiende de norte a sur del subcontinente.

4. *tzulin* (véase figura 69). Fray Bernardino de Sahagún (1990 II L. XI cap. II: 818) también la menciona en su capítulo dedicado a las aves augurales y de hecho, le dedica el párrafo sexto, pero el término es transcrito como *Çuli* o *çulli* y las describe “*tan grandes como las de Castilla (...) tienen el pico agudo y entre verde y pardo. Son de la color de las codornices en España. Comen mucho, ponen muchos huevos; sacan a treinta y cuarenta pollos*”.

Fray Diego Durán (1984 I, L. I) relaciona esta ave con los sacrificios y ofrendas dedicados a Tezcatlipoca, a quien según él, se le ofrecían las codornices que el sacerdote descabezaba y cuya sangre quedaba en el altar del dios (1984 I, L. I, cap. IV: 42), así como los niños a los que se les emplumaba la cabeza con las plumas de estas aves (1984 I, L. I, cap. V: 47).

Respecto a la condición física de la codorniz, a pesar de la enorme cantidad de especies que encontramos en el área mexicana, parece que la identificación física nos aproxima a tomar como ejemplo presente en el *Códice Tudela* a la *Codorniz Coluda neovolcánica*⁹² o *Dendrortyx macroura macroura*⁹³ (Figura 135a). Las características de esta ave se corresponden con la imagen recogida por el *tlacuilo*, desde la cresta hasta las manchas que recorren las plumas de esta especie. Su

⁹¹ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=552>

⁹² <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=302>

⁹³ <http://avibase.bsc-eoc.org/species.jsp?lang=ES&avibaseid=D1E5E26B&sec=summary&ssver=1>

presencia se da en las áreas del Centro de México y la región de Guerrero entre otras⁹⁴.

Precisamente, en relación con el ave que nos ocupa y su mención en otras fuentes, debemos señalar que otra de las especies identificada con la misma palabra “*codorniz*” por C. Aguilera (1981: 20) en el *Tonalamatl de Aubin* podría relacionarse, por sus características físicas con la *Codorniz Moctezuma* o *Cyrtonix Moctezuma*⁹⁵ (Figura 135b), por la manchas de color blanco que, sobre fondo negro, el *tlacuilo* recoge en este códice. Este hecho nos indica dos puntos a tratar: en efecto parece que el ave agorera era en efecto una codorniz, pues se identifica por su físico en diversas fuentes, como podemos ver, y por otro lado, la diferencia en las especies de dos aves de la misma familia nos lleva a pensar de nuevo en una tradición distinta (Anders, Jansen y Pérez 1994: 163), quizá por la procedencia de sus pintores.

5. *cacalotl* (véase figura 69). La información de esta ave se reduce para Sahagún (1990 II, L.XI cap. II: 814) a la identificación de la especie en castellano “*hay también cuervos como los de España. Llámanlos cacalutl o calli o cacalli*. La imagen de este volador es la de un ave completamente negro con un gran pico y las patas sin color alguno.

Desde el punto de vista de la especie, el amanuense nos menciona un cuervo utilizando el término náhuatl (GDN 2012). En este sentido, en el continente americano hay cinco especies diferentes de este animal⁹⁶ no obstante, sólo una coincide con el área que nos ocupa⁹⁷. Esta especie es el llamado *Corvus Cryptoleucus*⁹⁸ (Figura 136) cuya característica más importante es su larga cola⁹⁹, algo reflejado por el *tlacuilo* en la pintura del *Códice Tudela* y que coincide con los estudios de M. A. del Toro (1984: 239) a partir de la información aportada por Francisco Hernández (1959 III, Ttdo II, Cap. CLXXIII: 358).

⁹⁴ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=302>

⁹⁵ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=311>

⁹⁶ http://avesmx.conabio.gob.mx/lista_ave?busqueda=cuervo&x=0&y=0

⁹⁷ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=1285>

⁹⁸ <http://avibase.bsc-eoc.org/species.jsp?lang=ES&avibaseid=F3B84E07E9CB77D9>

⁹⁹ <http://api.iucnredlist.org/details/22706055/0>

En cuanto a su localización geográfica, parece que sólo se encontraría en la zona sur de Estados Unidos, la costa del Pacífico Norte de México y el centro de México, ocupando el Distrito Federal sólo en su periodo migratorio¹⁰⁰.

6. [{*tecolotl*} tachado] *chicoatli* (véase figura 69). En este ave se presenta una alteración en cuanto a la especie original que fue glosada. En un primer momento, observamos como el término recogido es el de “*tecolotl*” pero el amanuense lo sustituye por el término “*chicoatli*” que será el que quede finalmente como nombre asociado con la especie representada. En estos términos, debemos destacar el hecho de que fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 L.XI, Cap. 2, Párr. V: 50v) nombre a la lechuza con el término “*chiquatli*” lo que nos incide a pensar que, quizá por fonética, lo que transcribe el amanuense del *Códice Tudela* es exactamente este nombre, que, como veremos en la descripción que nos aporta Francisco Hernández (1959 III, Ttdo. II, cap. XXIX: 325) en su obra no coincide con la descripción física de nuestra ave:

“(…) *Del Chiquatli o lechuza. Es igual a nuestra becada, de pico largo, delgado y negruzco, y con unas listas de curvas y amarillas junto al ojo. La parte superior del cuerpo es amarilla con algunas plumas negras entreveradas cerca del cuello; los ojos son negros y el iris amarillo; el resto del cuerpo es de colores leonado, pardo, ceniciento entremezclados. Vive en los montes, es de vuelo bajo, y encerrado en jaulas de mimbre o de otra materia gorjea de un modo nada común. Se alimenta fácilmente, pues suele comer pan de tlaolli, gusanillos y otras cosas semejantes. Se caza en regiones cálidas o frías, y proporciona un alimento grasoso y no del todo desagradable. Algunos lo llaman chiquiatotl (…)*”.

Como vemos, la información que nos aporta el protomédico de Felipe II no se asemeja a la imagen que conservamos en el *Códice Tudela* sino que nos recuerda a las que se dan en el resto de documentos consultados (véase figura 67), donde encontramos aves con tonalidades marrones, como las del *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20) o el *Códice Borbónico* (1991: 3-20).

A la luz de estos datos, en la revisión de las especies localizadas en México, con la referencia de la confusión del amanuense, que corrige el término original, “*tecolotl*” por el de “*chicoatli*” y profundizando en las fuentes¹⁰¹ de las que disponemos, podemos considerar la especie *Glaucidium Brasilium* (Figura 137),

¹⁰⁰ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=1285>

¹⁰¹ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=677>

un tipo de búho de la familia de los *Strigidae*, también llamado “*Buho pigmeo ferruginoso*”¹⁰² como la representada en el resto de documentos. Este tipo de especie vive en ambas costas del Pacífico desde Estados Unidos hasta Brasil y sus características físicas más relevantes son:

“(...) *The plumage also may be a duller brown or gray-brown. This species shares the common pygmy-owl plumage pattern, with two large black marks ("false eyes") on the back of the neck, and white underparts with coarse streaks (...)*”¹⁰³

[el plumaje también puede ser de un marrón apagado o un gris-marrón. Esta especie comparte patrón con el plumaje del búho-pigmeo común, con dos grandes marcas negras (“falsos ojos”) en la parte trasera del cuello, y marcas en la barriga de un blanco áspero (traducción propia)]

A diferencia de esta descripción, el hecho de que no encontremos ningún color en el cuerpo de esta ave puede deberse simplemente a un olvido del *tlacuilo* o bien, a que pretendía mantener un color claro en el cuerpo del volador. A pesar de la imposibilidad de demostrar fiablemente que se trate de otra especie, debemos apuntar hacia la teoría de que se tratara de una diferencia de tradición, del mismo modo que en otras ocasiones, pues la imagen conservada en el *Códice Tudela* presenta un gran parecido físico con la llamada “lechuza de campanario” o *Tyto alba*¹⁰⁴ (Figura 138).

7. *papalotl* (véase figura 69). Por la falta de concreción del amanuense no podemos plantear qué posible especie de mariposa era la que se identificaba con un aspecto augural, y desde las fuentes coloniales, como la de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, III, L.XI, Cap. V, Parr. XI: 100r-101r) sólo se indica que “*hay muchas maneras de mariposas en esta tierra y de diversas colores, muchos más que en España*”, describiendo varios tipos con sus correspondientes apelativos, aunque ninguna se corresponde simplemente con este término. Por otro lado, las mencionadas diferencias entre los distintos códigos en forma, tamaño y color podrían simplificar la idea de que no se especificaba la especie del lepidóptero.

¹⁰²http://neotropical.birds.cornell.edu/portal/species/overview?p_p_spp=212056

¹⁰³http://neotropical.birds.cornell.edu/portal/species/overview?p_p_spp=212056

¹⁰⁴<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=654>

8. *tlotli* (véase figura 69). De nuevo para Sahagún (1979 III, L.XI, cap. II, Parr. IV: 49r) no hay un augurio relativo al ave milano del que simplemente afirma que “*son como los de España y grandes cazadores*” y a los que llama “*tlhotli o thotli*”. Una vez más, el acceso a la información proporcionada por el CONABIO nos ha permitido proponer una especie que pueda ser identificada con la que encontramos en el *Códice Tudela*¹⁰⁵:

“(…) *Ave mediana (33 - 37.5 cm de longitud) que pesa entre 190 y 280 g. El plumaje es de color gris azulado, con alas oscuras y canela cerca de la punta; iris rojo oscuro con un círculo negro difuso alrededor del ojo. Pico con cera*¹⁰⁶ *gris y punta negra, tarsos amarillos o anaranjados, con uñas negras. Cuando vuela se le ven las primarias rojizas y la cola con dos bandas blancas. El juvenil tiene las partes inferiores blancas y ligeramente rayadas, no se le ve el color rojizo en las alas (…)*”

Se trataría del llamado Milano Plomizo o *Ictinia plumbea*¹⁰⁷ (Figura 139) que, como vemos, coincide en la descripción y la imagen con el ave que figura en el *Códice Tudela*, así como con la especie que nos proporciona el amanuense.

9. *chalchihtotoli* (véase figura 69). El glosador-comentarista del *Códice Tudela* llama a esta ave “*gallina de color esmeralda*” (*Códice Tudela* 2002: 93r) y en los diccionarios consultados aparece “*totolin*” como “*Gallina de Castilla o Capón*” (Wimmer) y “*Chalchiuhtli*” como “*turquesa fina*”. J.J. Batalla (2008b: 487) se refiere a esta ave como “*pavo o guajolote*”.

En efecto, según las características físicas propias del ave que cita Fray Bernardino de Sahagún (1979 II, L.XI, cap. II, Parr. IX: 56v) parece asemejarse a la imagen que nos ocupa:

“*las gallinas de esta tierra y los gallos se llaman totoli (…). Tienen la cola redonda; tienen plumas en las alas, aunque no vuelan. Son de muy buen comer, la mejor carne de todas las aves (…). Ponen huevos y sacan pollos. Son de diversas colores: unos blancos, otros pardos, etc. Los machos se llaman uexolotl y tienen gran papada y gran pechuga; tienen*

¹⁰⁵<http://naturalista.conabio.gob.mx/taxa/5415-Ictinia-plumbea>

¹⁰⁶Membrana que rodea la base del pico de algunas aves, como las rapaces, gallinas y palomas (DRAE 1992 I: 460)

¹⁰⁷<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=209>

largo el pescuezo; tienen unos colores colorados; la cabeza tienen azul, especial cuando se enojan. Es cejunto. Tiene un pico de carne que le cuelga sobre el pico. Bofa, hínchase o enerízase”.

A raíz del comentario reproducido aquí de F. Bernardino de Sahagún, es interesante destacar que menciona la diferencia de términos que se aplica en cuanto al sexo de los individuos, denominando a las hembras con un término (*totoli*) y a los machos con otro distinto (*uexolotl*), de tal forma que se puede inferir que en este caso, el amanuense menciona expresamente la hembra de la especie.

Desde el punto de vista de la imagen que conservamos en el *Códice Tudela* (véase figura 67) no parece dejar dudas al respecto de qué tipo de ave se trata. Si recurrimos a las fuentes de las que disponemos para identificarla, parece coincidir con la denominada científicamente *Meleagris gallopavo*¹⁰⁸ (Figura 140) de la familia *Phasianidae*¹⁰⁹ lo que coincide con la idea aportada por M. A. del Toro (1984) en base a las investigaciones de Francisco Hernández (1959 III, Ttdo. II, cap. LIX: 334), que lo identifica con el término *Huexolotl*. A pesar de haberse reportado un total de cuatro especies en el área del actual México (VV.AA. 2014: 136)¹¹⁰, la que más se asemeja por fisionomía y por espacio al área que nos ocupa es la que presentamos como posible.

Su localización espacial parece ser el Sur de Guerrero y la zona del Golfo de Veracruz¹¹¹ aunque otras fuentes resaltan su presencia en otras áreas del Sur de Estados Unidos y de estados como Hidalgo, Durango, Jalisco o Michoacán¹¹².

Sus características físicas serían (VV.AA. 2014:137):

“Se encontraron ejemplares con patas de color negro, blanco y rosado, pero también se encontraron algunas tonalidades intermedias como gris y puntilleo negro en base blanca. El color del plumaje negro y negro-blanco se relacionó con la tonalidad negra de las patas, mientras que los colores blanco y rosado de patas se relacionaron con los colores de plumaje blanco, el café o el gris. El peso para hembras adultas osciló entre 2.9 - 4.8 kg/individuo y en el caso de los machos el peso fluctuó entre 6.9 – 9 kg/individuo”.

¹⁰⁸ <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=300>

¹⁰⁹ http://www.itis.gov/servlet/SingleRpt/SingleRpt?search_topic=TSN&search_value=677664

¹¹⁰ [http://www.itvalleoxaca.edu.mx/posgrado/itvo/RevistaPosgrado/docs/RMAE%20vol%201\(2\)2014/RMAE-2014-13%20Review.pdf](http://www.itvalleoxaca.edu.mx/posgrado/itvo/RevistaPosgrado/docs/RMAE%20vol%201(2)2014/RMAE-2014-13%20Review.pdf)

¹¹¹ <http://avibase.bsc-eoc.org/species.jsp?lang>

¹¹² <http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=300>

El que el pavo que se nos presenta en el *Códice Tudela* presente una tonalidad de color azul podría estar relacionado con dos hechos, por un lado, el término *Chalchiuh-* procede del vocablo “*chalchiuitl*” que según el diccionario de Simeon (1977: 91) significa “*esmeralda en bruto, perla, piedra preciosa verde*”, luego estaría refiriéndose a la importancia del propio ave y al color del mismo. En este sentido, debemos destacar una vez más que, al tratarse de aves agoreras o augurales, no serían ejemplares comunes, sino especies relacionadas con la divinidad.

10. *tecolotl* (véase figura 69). Fray Bernardino de Sahagún (1979 III, L.XI, cap. II, Parr. IV: 46v), sólo relaciona esta ave con la idea de que en España también se daban este tipo de animales.

Respecto a la especie concreta de búho, en el área de México encontramos hasta quince¹¹³ lo que dificulta enormemente, por las condiciones de la propia imagen y la escasez de detalles que aporta, la identificación de la especie en concreto. Las características físicas que nos transmite el *tlacuilo* son muy escasas; no obstante, el hecho de que se represente la imagen del ave con unas “orejas” o protuberancias a los lados de la cabeza, parecen indicar que se trata del llamado *Búho Cornudo* o *Bubo Virginianus* (Figura 141), presente desde el Sur de Estados Unidos hasta Centro América¹¹⁴.

Según sus características físicas¹¹⁵:

“(…) *El buho cornudo presenta un disco facial de café a anaranjado con un borde blanquecino alrededor de los ojos y una corona oscura. Presenta plumas grandes a manera de cuernos u orejas, los ojos son amarillos y el pico es grisáceo. El plumaje del cuerpo es un distintivo color gris o café-grisáceo con blanco-amarillento y barrado de negro o café en las partes bajas del cuerpo, presenta un plumaje blanco alrededor de la garganta. Las alas son largas, las plumas del vuelo y de la cola son barradas de coloración oscura (...)*”

Lo que apreciamos por tanto es que, según la descripción, podría parecerse al que encontramos en este y otros documentos (véase figura 69). Por otro lado, la

¹¹³http://avesmx.conabio.gob.mx/lista_ave?busqueda=tecolote&x=0&y=0

¹¹⁴<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=671>

¹¹⁵<http://naturalista.conabio.gob.mx/taxa/20044-Bubo-virginianus>

descripción del hábitat que nos aportan los estudios consultados¹¹⁶, en la que se menciona que son muy escasos en la zona de tierras bajas y muy comunes en áreas altas y de montaña, nos aporta la posibilidad de que esta especie se aprecie en el área del Centro de México como de hecho recogen los mapas proporcionados por el CONABIO¹¹⁷.

11. *quetzaltotol* (véase figura 69). Esta ave, presenta un gran colorido en las plumas, que van desde los distintos tonos de verde hasta el rojo y el amarillo en las alas y el pecho. En este punto, sin embargo, debemos destacar que hay una alteración del orden en el Libro Indígena pues, si bien en el *Códice Tudela* esta ave es recogida por el *tlacuilo* en la undécima posición, en el resto de documentos ocupa el duodécimo lugar. Esta distinción en el Libro Indígena (véase 3.4.), lleva al amanuense a continuar con la alteración respecto al resto de manuscritos para asociar correctamente el nombre con la especie representada previamente.

Debemos resaltar que fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, III, L. XI, Cap. II, Parr. IX: 56v) utiliza el término *totoli* para referirse a las hembras de los pavos reales, de tal manera que en efecto la especie aportada por el glosador comentarista existe, no obstante, su descripción no coincide con la imagen que conservamos en el códice.

A pesar de la traducción, en el diccionario analítico de F. Karttunen (1983: 248) se cita textualmente que, si por un lado puede ser “*pavo*”, por el otro, con la vocal larga, se traduciría por “*pájaro*”. Si tomáramos esta traducción encontraríamos que se trataría de un “*pájaro quetzal*”.

Con esta idea, existen dos especies próximas al territorio de México, la primera de ellas, de menor tamaño, se localiza en las áreas próximas a Guatemala y Honduras¹¹⁸ mientras que, el de mayor tamaño, se encuentra desde Chihuahua y Sinaloa hasta Zacatecas¹¹⁹. En estudios previos en torno al conjunto de aves (Kendall 1992: 123), se ha planteado la opción de que se tratara de la primera, el llamado *quetzal mesoamericano* o *Pharomachrus mocinno*¹²⁰ (Figura 142a) y de hecho, se parte de la idea de que se trataría de esta especie independientemente de

¹¹⁶<http://naturalista.conabio.gob.mx/taxa/20044-Bubo-virginianus>

¹¹⁷<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=671>

¹¹⁸<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=879>

¹¹⁹<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=877>

¹²⁰<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=879>

su falta de similitud estética. Respecto a la segunda de las especies, el *Euplotis neoxenus*¹²¹ (Figura 142b) se podría presentar como la más cercana. Este tipo de ave no muestra, como en el caso del *Códice Tudela*, la cresta rojiza que le pintó el *tlacuilo*, pero sí las largas plumas y las tonalidades ocre, verdes y rojas que vemos en el documento.

De este tipo de ave, podemos mencionar, además de las áreas en las que se encuentra, que se trata de un pájaro de entre 33 y 36 cm de largo con una amplitud total de 61 cm con las alas desplegadas¹²² aunque, más allá de su particularidad estética, en las fuentes, como el *Códice Florentino* (1979 I, L. III, Cap. III, Parr. I: 19v) o la *Historia General* de Bernardino de Sahagún (1990 I, L. III, Cap. III, Parr. I: 220), encontramos la referencia explícita a que este animal “*quetzaltotol*” estaba entre las especies “*de pluma rica*”. Sea una u otra tipología, lo que sí podemos plantear de nuevo es que el hecho de que no compartan algunos de los rasgos físicos que serían destacables puede llevar a pensar en dos opciones: por un lado que el *tlacuilo* no conociera bien los rasgos centrales de esta especie y por otro, que no se buscara identificar el ave realmente, sino una especie cuya importancia residía en la simbología. Esta última idea nos llevaría a hablar de un posible convencionalismo estético que no puede ser comprobado, puesto que estos ejemplares sólo aparecen representados en el folio que nos ocupa. Lo que no podemos dejar de mencionar es que, el propio fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979, III, L. XI, Cap. II, Parr. I: 20v) localiza la especie a la que se refiere con este nombre en la región de “*Tecolotlan, que es hacia Honduras*” lo que nos lleva a pensar que se trataría definitivamente del *quetzal mesoamericano* o *Pharomachrus mocinno*.

12. *chiconcuetzali* (véase figura 69). De nuevo, nos encontramos en el *Tudela* una alteración con respecto a la posición que le corresponde a este ave en el resto de manuscritos (*Códice Borbónico* 1991: 3-20; *Tonalamatl de Aubin* 1981: 3-20 y *Códice Borgia* 1993: 71). Si los demás documentos consultados la especie ocupa el undécimo lugar, en el *Tudela* le corresponde el duodécimo por estar intercambiada con la anterior en el Libro Indígena.

¹²¹<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=877>

¹²²<http://beautyofbirds.com/earedquetzals.html>

Respecto al apelativo que le otorga el amanuense en el Cuadernillo Intruso, allí donde ubicamos la traducción de su nombre, debemos destacar que sí existe un ave denominada “*siete colores*” (Códice Tudela 2002: 94r), tal y como recoge el amanuense, que se correspondería con el nombre científico de *Passerina Ciris* (Figura 143a). Esta especie sin embargo, no se asemeja en nada a lo que el *tlacuilo* plasma en la imagen, desde el color rojizo hasta el aspecto y la distribución de las plumas. Por este motivo, unido a la presencia del “*arará*” en el resto de documentos que contienen este listado de aves, planteamos la hipótesis de que el amanuense se equivocó en la traducción de los términos pues, *chicon*- significaría en efecto “*siete*” mientras que *cuetzali* implicaría el color rojo brillante de las plumas (GDN 2012) luego, el amanuense, sin saberlo se refiere a un ave con las plumas escarlata, como la que se aprecia en la imagen del *tlacuilo*.

Si establecemos, como hemos hecho con el resto, una comparativa entre la imagen del códice y la hipotética ave real que presentamos, vemos que se observan algunas semejanzas, especialmente en el color y la longitud de la cola, exagerada respecto a las demás por el *tlacuilo*.

En cuanto al ave en cuestión, la guacamaya (Figura 143b), cuyo nombre científico es *Ara Macao* (Kendall 1992: 124), es importante destacar que, en efecto, el pájaro presenta un color rojo intenso, desde la cabeza hasta las largas plumas de su cola, pero con diversos colores en las alas, que van desde el azul y el verde hasta el amarillo, algo que no se aprecia en el dibujo del *tlacuilo*.

Este ave se localiza en la zona sur de México y los países de Centroamérica, especialmente en el área del Golfo y la Península de Yucatán¹²³ por lo que se trata de un ave tropical. Sus características físicas son¹²⁴:

“(…) Su plumaje es del color rojo escarlata, y las plumas cobertoras y secundarias de las alas presentan un color amarillo. Las plumas cobertoras de la cola presentan un color azul claro, mientras las plumas cobertoras primarias son rojas. En el pico, la mandíbula superior es de color hueso, mientras la mandíbula inferior es negro mate. El iris es color amarillo, y las patas color gris oscuro (…)”

Del mismo modo que en el resto de casos, encontramos su presencia no sólo en las páginas relativas a las aves augurales, sino también en relación con otras

¹²³<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=593>

¹²⁴<http://naturalista.conabio.gob.mx/taxa/19022-Ara-macao>

partes de los documentos como el signo serpiente (*Códice Borgia* 1993: 23) (Figura 143c) en el que F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 149) lo relacionan con el quetzal.

13. *Toznene* (véase figura 69). En el caso de este ave, el propio Fray Bernardino de Sahagún (1979 III, L. XI, cap. II, Parr. II: 22v-23r) la describe de la siguiente manera:

“Hay muchas maneras de papagayos en esta tierra. Uno de ellos llaman toznene. Tiene el pico amarillo y corvado como gavián; tiene la cabeza colorada. Criánse en la provincia que se llama Cuextlan. Cuando son pequeños son verdes en el pescuezo; y la cola y las alas y los codillos tienen verdes y amarillos. Las plumas pequeñas de las alas cubren las plumas grandes de las alas, y las plumas del pecho y la barriga son amarillas oscuras. Llámense Xollotl, las orillas de las plumas de las alas y de la cola son coloradas. Crían, hacen nido en los riscos muy altos y en las ramas de los árboles muy altos. En estos lugares hacen nido y ponen sus huevos y sacan sus pollos. En estos lugares los toman y los amansan”.

Después de esta pormenorizada descripción del ave en cuestión, debemos mencionar dos aspectos: por un lado, la imagen que nos muestra F. Bernardino de Sahagún (Figura 144a) coincide con la plasmada por el *tlacuilo* y con el nombre que recoge el amanuense y por otra, que dicha descripción debería facilitarnos la identificación de la especie actual.

Por otro lado, lo recogido en su trabajo por Francisco Hernández (1959 III, Ttdo. II cap. CXVII: 344) respecto a este pájaro nos revela por un lado, su estrecha relación con las especies anteriores y confirma en cierta medida lo que recogía Fray Bernardino de Sahagún puesto que menciona la existencia de varias especies englobadas bajo el mismo término:

“Este género de loro es de colores verdes y amarillos; tiene ojos rojos, pico blanco o negro, y pies pardos pero tirando a blanco. Es más bien dispuesto y ábil que los demás para imitar el lenguaje humano, sobre todo entre los españoles. (...) Todos nidifican en árboles altos. El primer género de que hablamos elige ciertos árboles que no abandona nunca y que, al pasar a los heredados, son de gran utilidad a sus dueños tanto por las/³⁴⁵aves mismas como por las plumas que recogen. Haya también las que los haitianos llaman guacamayas y a los mexicanos alo, todas rojas (...) Se encuentran también otras de verde claro, pico y pies negros, cola y hombros de un verde subido, y no menores que las antes dichas; viven en las cumbres

de los montes y en los altos pinos, gritan con fuerza y vuelan en parejas. Hay otras monteses, de aspecto desaliñado, que no se domestican ni crían en las casas”.

En este caso, plantearíamos la hipótesis de que el ave en cuestión es el *Amazona Oratrix* (Figura 144b), o loro de cabeza amarilla (Kendall 1992: 126), pues presenta en efecto las características físicas que describía Sahagún y habita en México de forma autóctona o exótica desde el Centro de México hasta Belice¹²⁵, especialmente en la zona del Golfo y en una franja de la costa del Pacífico¹²⁶.

La trascendencia de estas tres últimas especies de aves tropicales (quetzaltototl, chiconcuetzali y toznene) y su presencia en relación con los árboles y los rumbos cósmicos en documentos como el *Códice Borgia* (1993: 52), donde el *Ara Macao* aparece en la undécima posición y el quetzal figura en el duodécimo puesto, ha sido interpretado por algunos autores (Kendall 1992: 126-127) de diversas formas: que se tratara de especies contempladas dentro de una misma categoría, por sus características tropicales, o bien, que fueran representadas en relación con las direcciones a las que debían acudir los mexica para la obtención de los recursos proporcionados por las mismas.

Al margen de la hipotética identificación concreta de estas aves, el amanuense incluye información que determinaría la importancia de las mismas, así como el significado de su implicación en esta parte del documento, refiriéndose a ellos de la siguiente manera:

“(…) las figuras de lo alto son agujeros que si en algun dia querian hazer... [cortado] obra o yr camino y via alguna de aquellas figuras o aves lo tenian por agujero y ansi mesmo si el dia que naçia alguno via la madre o padre alguna de aquellas aves lo tenian por agüero (...)” (Códice Tudela 2002: 98v-99r).

No es la única referencia que hace a las especies pues, como ya hemos registrado en el epígrafe dedicado al amanuense, este se ocupa de introducir algunas modificaciones a determinadas imágenes de las aves (véase Capítulo 1.2.4). En cuanto a la información reproducida anteriormente, se ve respaldada por las referencias que otras fuentes hacen en torno a diversas aves. Si bien es cierto que esta práctica era bien

¹²⁵<http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/exoticas/fichaexoticas/Amazonaoratrix00.pdf>

¹²⁶<http://avesmx.conabio.gob.mx/verave?ave=622>

conocida en Europa, como demuestra la acepción de “*agüero*” en el diccionario de Covarrubias (1611: 82), donde recoge una amplia información acerca de que esta palabra se empleaba para designar la interpretación del vuelo de las aves. Este hecho, nos lleva a la suposición de que no era considerado de gran importancia por parte de las fuentes de la época, ello unido al poco espacio que tenía el amanuense para tratar diversos temas, nos lleva a pensar que era prioritaria la explicación de otros aspectos de la religión o el calendario.

5.4. Folios 98v, 99r y 99v: análisis de los textos

En las páginas siguientes, nos centraremos en el texto que conservamos en la parte inferior de los folios 98v, 99r y en la superior del 99v (véase figura 130), todo ello en tinta A, donde podemos observar el tratamiento de distintos temas por parte del amanuense, aunque este no parezca diferenciarlos físicamente. De este modo, comprobamos cómo el amanuense aprovecha todo el espacio del que goza para comentar cuantos más datos mejor en lo que se refiere a la ritualidad de este sistema temporal.

Desde el punto de vista del análisis del contenido, la primera referencia al contexto diario que realiza el amanuense se recoge en la parte inferior del folio 98v y el comienzo de la primera línea del 99r:

“esta es la quenta q(ue) los yndios desta tierra tenian en los dias e semanas que ansi como nosotros dezimos lunes martes contavan ellos un çipactli dos vientos tres casas hasta llegar a treze q(ue) eran treze dias una semana y en acabando la quenta y numero de treze [letras tachadas] van adelante y quantan otros siete sinos hasta veynte y buelvense y en un año dan buelta a todas estas figuras y se quenta cada una treze vezes con q(ue) /^{99r} se haze un año perfeto (...)”

Como se puede apreciar, es un texto que muestra un intento por exponer la explicación del funcionamiento calendárico. A pesar de la intención clara de recoger esta información, no debemos obviar la mención de los veinte signos de los días. Ante este conjunto de ideas, partiendo del primero de los temas que trata el amanuense, es importante destacar que se refiere al hecho de que “*se hace un año perfecto*”. Aunque podríamos pensar que ha sido un detalle poco relevante, se trata de un comentario que revela algo significativo respecto al glosador y es, precisamente, su ignorancia respecto a la duración de los periodos, pues en páginas del Cuadernillo Intruso que

analizaremos más adelante (*Códice Tudela* 2002: 90r), reproduce el mismo error, aun siendo más tardía su incorporación, pues lo escribe en tinta F (Batalla 2000a I: 40). Por este motivo, podemos considerar la idea de que el amanuense no conocía realmente la duración de los periodos pero, por la reproducción de los signos diarios que encontramos en esta sección del Libro Indígena, podía conocerlos, aunque no hace la referencia que encontramos en autores como fray Bernardino de Sahagún (1990 I, Prol. L. II: 64) que afirma que “*de otra manera de cuenta que usaban en el arte adivinatoria que contiene doscientos y sesenta días*”, de hecho, no deja lugar a duda cuando dice “*porque no tienen más de doscientos sesenta días de círculo y luego torna a su principio y así, no puede ser calendario*” (Sahagún C.F. 1979, I, L. IV, Ap.: 77r).

Esta explicación podría orientarnos a pensar que el amanuense del *Códice Tudela* mezcló ambos calendarios, el *Xiuhpohualli* y el *Tonalpohualli*, en un intento de explicar el funcionamiento de los signos calendáricos. No obstante, la segunda hipótesis planteada sería la de que el amanuense pretendía aclarar que, aunque había veinte signos, estos se agrupaban en trecenas. Por su parte, el autor trata por esta vía de mostrar el funcionamiento del calendario del mismo modo que hace Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Ap. I: 76v):

“(…) *La tercera cuenta que estos naturales usaban era el arte para adivinar la fortuna o ventura que tendrían los que nacían, hombres y mujeres. Era de esta manera: que tenían veinte caracteres; al primero llamaban cipactli, el segundo ecatl, el tercero calli, el cuarto cuetzpali; el quinto coatl, etc., hasta veinte (...). Decían que cada uno de estos caracteres reinaba trece días, que todos juntos son doscientos y sesenta días (...)*”.

Como vemos, la explicación de Bernardino de Sahagún también incorpora la idea de los veinte signos de los días, pero especifica los grupos de trece días sin mezclarlos con el sistema calendárico de semanas.

Por otro lado, si tenemos en cuenta lo que el mismo Sahagún (C.F. 1979, I, Ap. L. IV: 76v) plantea unas líneas más adelante, es probable que si tomamos por buena la primera de nuestras hipótesis, la de la equivocación del amanuense del *Códice Tudela*, ésta no fuera tan excepcional:

“(…) *algunos dicen que estos trece días son semanas del mes, y no es así, sino número de días en los que reina el signo o carácter. Las semanas de los meses son cinco días, y así hay en cada mes cuatro semanas (...)*”.

Volviendo sobre las hipótesis planteadas, este hecho nos ofrece dos datos: en primer lugar no era un error aislado del amanuense del *Códice Tudela* el que confundiera el sistema calendárico de las veintenas con el funcionamiento del *Tonalpohualli*, probablemente porque se trataría de un intento de explicar lo simultáneo de ambos. De este modo, se explicaría que los días se agruparan en un número de trece y que los pertenecientes al *Xiuhpohualli*, se sobreentiende por lo que afirma Sahagún, se dividían en grupos de cinco: las auténticas “semanas”.

Por otro lado, según la crónica de fray Diego Durán (1984 I L. II, Cap. III: 233), estas “semanas” de trece días existían de verdad pues, “*así para ajustar sus años y hebdómadas -como en el capítulo primero vimos- contaban los años de trece en trece, así ajustaron las semanas con el año, contando los días de trece en trece*”.

Esta controversia entre dos de las fuentes más relevantes para el estudio de la cultura azteca es significativa si tenemos en cuenta que no podemos dar por buena ninguna de las dos de forma arbitraria. Por este motivo, sin profundizar en la idea de si las semanas eran de trece, cinco o más días, lo que sí podemos plantear es que el amanuense del *Códice Tudela* no pretende representar en este punto más que la ilustración alfabética de lo que ya recogieron los *tlacuiloque* en las páginas del códice, agrupando cada uno de los periodos de trece en grupos de siete y seis días respectivamente, pero conservando la idea de que existían los grupos de trece días en relación con este calendario. Por otro lado, a modo de simple aclaración, debemos señalar que el propio término “semana” se encuentra cargado de connotaciones y sobre todo, sería un intento de los autores del siglo XVI de darle un sentido a esta agrupación de días.

A la luz de estas afirmaciones, y del conjunto de nombres de los días que recoge el amanuense entre los folios 98v a 103r, consideramos ilustrativo reproducir aquí la información que a través de otras fuentes tenemos acerca de las fechas recogidas. Será especialmente relevante la comparación con la información recopilada en los códices *Fiestas y Magliabechiano*, documentos que pertenecen al *Grupo Tudela* pero que no se asemejan en cuanto al *Tonalpohualli*, limitándose a lo contenido en el *Libro de Figuras* del que ambos derivan (véase figura 13), es decir, a una compilación de la lista de veinte signos que, además, se inaugurará en el signo Tecpatl (Batalla 2000a I: 355).

Como podremos ver, se dan distintos temas dentro del siguiente párrafo que procederemos a analizar: encontraremos la idea de los periodos de trece y días con los veinte signos fijos, que como añade el glosador. Así, la importancia de los dioses que se sitúan en la parte superior como patrones de los años y como señores de la noche en el *Tonalpohualli*; en tercer lugar, la aclaración relativa a la relación enfermedad-patronato del día y por último, la mencionada referencia a los agujeros que encontramos en las páginas anteriores representados por las aves explicadas.

Continuando con el texto escrito en el folio 99r nos encontramos con que pasa a explicar las imágenes de los Nueve Señores de la Noche:

“(...) las figuras de por çima son los demonios que cada un dia señoreavan y si alguno naçia en qualquiera le tomava por dios y señor y le invocaba (...)”.

En efecto, no es la única fuente que nos informa de la relación de los nacidos en momentos concretos con las deidades que les protegerían. En este sentido este tipo de práctica no debiera ser desconocida para un (presumible) católico como el amanuense, puesto que en el contexto religioso cristiano, la figura del patrón actúa de una manera similar, como recoge el Catecismo Romano de la Iglesia Católica formulado en el Concilio de Trento (1545-1563) en su punto 364 (2008: 163), donde dice:

“(...) Últimamente se pone nombre al bautizado, el cual se ha de tomar de alguno que por su heroica virtud y religión esté colocado en el catálogo de los Santos. Pues de esta manera se facilita que por la semejanza del nombre se mueva a la imitación de su virtud y santidad, y para que al mismo a quien procura imitar, niegue también y se encomiende, esperando experimentar en él un fiel abogado en defensa de su salud así espiritual como corporal (...)”.

Y que, aún a día de hoy sigue sosteniendo en su punto 2156 (Catecismo de la Iglesia Católica 1992: 477) en relación precisamente, con el bautismo del neonato:

“(...) En el bautismo, el nombre del Señor santifica al hombre, y el cristiano recibe su nombre en la iglesia. Puede ser el nombre de un santo, es decir, de un discípulo que vivió una vida de fidelidad ejemplar a su Señor. Al ser puesto bajo el patrocinio de un santo, se ofrece al cristiano un modelo de caridad y se le asegura su intercesión (...)”.

Como se observa, la protección del nacido en determinado día bajo un personaje, en este caso, relacionado con Jesucristo, no es ni aún hoy en día, algo

extraño a la Iglesia Católica. Este hecho sin embargo, no debe hacernos caer en el error de que el amanuense equiparara la concepción de Dios, pues el término que emplea para evitar una posibilidad de duda es el de “*demonio*” entendido como “ser espiritual”, a pesar de que en otras ocasiones sí menciona a los númenes como “*sus dioses*” (*Códice Tudela* 2002: 14r, 16v, 19r, 22r, 23, 24r, 32r-43r, 44r, 48r, 54, 57, 73v, 90r, 92r, 93r, 94v, 95r, 96r, 97, 99v, 111r, 118r).

Como podemos ver también en la *Historia General* de fray Bernardino de Sahagún (1990 I, L. IV, Ap. I : 305), la afirmación del amanuense del *Códice Tudela* es del todo correcta puesto que “*su fin se endereza a adivinar las condiciones y sucesos de los que nacen en cada signo o carácter*”, luego en efecto, parece que cada día quedaba bajo la protección de un dios, aunque, como hemos señalado al referirnos al folio 97v (véase epígrafe 5.2), el comentarista parece indicar algún tipo de jerarquía en cuanto a la protección de los periodos.

Por esta vía, el amanuense nos vuelve a mostrar que sabe de la importancia de las divinidades en el calendario y especialmente en relación a las fechas concretas. Efectivamente, el glosador parece conocer su nombre, puesto que los menciona correctamente en base a sus atributos; sin embargo los define, señores patronos de los días, y no como recogen otras fuentes dioses de los diferentes periodos nocturnos.

Por otro lado, y sabiendo que efectivamente se trataba de un conjunto de dioses, avanzando con la lectura del texto:

(...) si alguno enfermava en el dia q(ue) començo miravan que dia era y aplacava al demonio q(ue) aquel dia reinava con sacrificios y esta quenta tenian yndios en cada pu(ebl)o diputados para el efeto (...).

Como se puede apreciar, el glosador trata dos temas diferentes que serán analizados por separado. En primer lugar, el aspecto de la protección de los dioses en favor de los enfermos y cómo se les aplacaba por medio de sacrificios, como podemos ver en el mismo *Tudela* en la sección de los ritos de enfermedad (*Códice Tudela* 2002: 49r-53r); en segundo lugar, el hecho de que tuvieran un “cuerpo” de sacerdotes particular para llevar “esta cuenta”, los *tonalpouhque* (C.F. 1979, I, L. IV: Prol.).

Comenzando con la primera idea, el *Códice Tudela* (2002) no es el único que pone sobre aviso de la idea de que relacionaban la curación de las enfermedades con las ofrendas y sacrificios a los dioses. Como podemos ver en la crónica de fray Diego Durán (1984 I L. I, Cap. VI: 66) donde, refiriéndose a *Quetzalcoatl*:

“(...) Tenían por abogado de las bubas y del mal de ojo y del romadizo y tos, donde en los mismos entremeses mezclaban palabras deprecativas a este ídolo, pidiéndole salud, y así todos los apasionados de estos males y enfermedades acudían con sus ofrendas y oraciones a este ídolo y templo (...)”.

No es el único caso en el que fray Diego Durán (1984 I L. I, Cap. III: 35) nos informa sobre prácticas relativas a los enfermos, pues en la fiesta dedicada a Huitzilopochtli, también relata cómo *“los que tenían enfermos pedían para ellos y se lo llevaban con mucha reverencia y veneración”*.

Por otro lado, fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. I, Cap. XXI: 20v) hace referencia también a las prácticas que llevaban a cabo en virtud de la enfermedad de la que se veían afectados, destacando en nuestro caso como ejemplo los sacrificios y ofrendas ofrecidos a los *tlaloque*:

“(...) Tenían también imaginación que ciertas enfermedades, las cuales parecen que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanallas; y aquellos a quien estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiesta y ofrenda a tal y tal monte de quien estaba más cerca o con quien tenía más devoción (...)”.

Respecto a la segunda idea que plantea el glosador, aunque sin especificar qué sacerdotes o “*yndios*” se dedicaban a ello, sí parece mencionar que existía un conjunto de individuos que se ocupaban de este tipo de actividades, como determinar qué dios era el que debía ser quien recibiera el sacrificio o quién había mandado la enfermedad, así como la relación del signo del día con el dios particular.

Respecto a esta vinculación entre el individuo y su divinidad, A. López Austin y L. López Luján (2009: 110), hablando de los nahuas de hoy en día establecen una vinculación con el momento que nos ocupa a través del énfasis en las distintas entidades anímicas que conformarían al hombre mesoamericano; de este modo, la ofrenda, el sacrificio y la adoración a determinadas deidades en distintos lugares estaría en su opinión asociada a que:

“el individuo nace con un fuerte compromiso de respetar y adorar al dios patrono que mora en el monte próximo a su asentamiento. A cambio recibe su protección y sus dones. Sin embargo el vínculo entre el

individuo y el patrón es mucho más complejo: es un asunto de coesencia, de liga anímica. Dentro de la cueva hay algo tan semejante a su entidad anímica esencial que el hombre lo tiene por una parte de sí mismo ubicada a la distancia”.

Por otro lado, y concluyendo con el contenido de la cita del amanuense del *Tudela*, en algunas de las crónicas que conservamos, como la de fray Diego Durán (1984) o fray Bernardino de Sahagún (1990) también se hace referencia a los sacerdotes que manejaban este tipo de cuentas calendáricas.

En la *Historia General de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún (1990 I, L. IV, Ap. I: 305) encontramos por ejemplo:

“(...) Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a estos que sabían esta cuenta los llamaban tonalpouhque y teníanlos en muchos y honrábanlos mucho. Teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras, y ansí acudían a ellos en muchas cosas (...).”

Mientras que fray Diego Durán (1984 I, L.I, Cap. II: 229) menciona que:

“(...) El astrólogo y sortílego hechicero sacaba luego el Libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día, pronosticaban y echaban suertes y decíanles la ventura, buena o mala, según había caído la suerte (...).”

Como vemos entonces, a juzgar por la información procedente de las crónicas y destacada en las páginas anteriores, lo que nos dice el comentarista del *Códice Tudela* acerca de la existencia de sacerdotes especializados encaja con la realidad, de tal forma que aporta de nuevo luz sobre los aspectos conocidos por el amanuense en el momento de redacción de esta parte del manuscrito.

Continuando con la lectura del documento, debemos empezar prestando atención a la tercera parte del texto (*Códice Tudela* 2002: 98v-99r):

“(...) ^{98v}Las figuras de lo alto son agujeros que si en algun dia querian hazer... [cortado¹²⁷]/^{99r}Obra o yr camino y via alguna de aquellas figuras o aves lo tenian por agujero y ansi mesmo si el día que naçia alguno via la madre o padre alguna de aquellas aves lo tenian por agujero” (...).

¹²⁷Lamentablemente se perdió la palabra que nos daría la información, aunque sí sepamos que se refería a algo relativo al camino. En todo caso, realmente señala que “lo tenían por agujero” sin especificar si este era bueno o malo.

A la vista de estas líneas se pueden discernir de nuevo varias ideas: en primer lugar que el amanuense conocía el papel augural de estas aves y su relación con los viajes, así como en su relación con los nacimientos.

De nuevo, de cara a comprobar la interpretación del amanuense y la fiabilidad de su información, si acudimos a las crónicas y a las fuentes etnohistóricas sí encontramos algunas referencias a estos mismos hechos en la obra de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. V, Cap. I: 1r) aunque en un primer momento no concreta más que:

“(...) En los tiempos pasados, antes que viniesen los españoles a esta tierra, los naturales de ella tenían muchos agüeros por donde adivinar las cosas futuras. El primero agüero de estos es que cuando alguno oía en las montañas bramar a alguna bestia, o algún sonido hacía zumbido en los montes o en los valles, luego tomaba mal agüero, diciendo que significaba algún infortunio o desastre que le había de venir en breve (...)”.

Por otro lado, el mismo autor parece especificar algunos de los augurios relativos a las aves centrándose en el búho (C.F. 1979 I, L. V, Cap. IV: 6v- 7r) y la lechuza (C.F. 1979 I, L. V, Cap. V: 7v- 8r), diciendo del primero que se trataba del peor de los augurios, el de muerte, pues se presagiaba que la familia caería en desgracia y al cabo del poco tiempo nada quedaría ni de ellos ni de su lugar de residencia. Respecto a la lechuza, el segundo ejemplo que traíamos a colación (aunque luego lo corrija el amanuense), vemos que el augurio atribuido por Sahagún es similar, pues cuando esta ave rondaba la casa de un enfermo, se consideraba a éste próximo a la muerte ya que *“decían que aquel era el mensajero de Mictlantecuhltli que iba y venía del infierno”* (C.F. 1979 I, L. V, Cap. V: 7v- 8r). En este sentido, es destacable señalar que la asociación del ave en la primera de las trecenas, la única donde encontramos al conjunto representado, con el día Muerte es puramente casual¹²⁸.

No tenemos noticia de mayores augurios en las fuentes de las que disponemos, con lo cual podemos manifestar lo novedoso de la información del amanuense en lo relativo a las volátiles agoreras; y avanzando en la lectura del texto que contiene este folio, encontramos lo siguiente:

¹²⁸En el *Tudela* la representación de los voladores se limita a la primera trecena pero si viéramos otras fuentes como el *Borbónico* (1991: 3-20), cada una de las trecenas con sus respectivos voladores se observaría que la asociación de este ave con el signo Muerte se limita a esta primera trecena.

“(…) y al t(iemp) o q(ue) las yndias estavan de parto e(n e)sta tierra la partera o comadre le preguntava q(ue) le dixese [letra tachada] con quantas personas avia tenido parte si no q(ue) no pariria y ella se lo confesava y le dezia quantas e quien [letras tachadas] eran y esto era jeneral y la comadre no lo reçibia en confisio q(ue) si se le antojava lo dezia”.

Como se ve, al mismo tiempo que refiere la información vinculada a las imágenes que encontramos en la parte superior de los anteriores, apela a un tema que no parece tener conexión con ninguno de los anteriores, como es la referencia al parto de las mujeres indígenas y las prácticas que lo rodeaban.

En este sentido, entre la información recogida por fray Bernardino de Sahagún respecto a la religión indígena, encontramos la confesión que practicaban ante el sacerdote del dios *Tezcatlipoca* una vez en la vida, por la cual, se le perdonaban las faltas a cambio de penitencia, aunque el sacerdote dejaba claro que el individuo iría donde los dioses le tuvieran dispuesto (C.F. 1979 II, L.VI, Cap. VII: 22r). Por otro lado, también menciona la importancia de la diosa *Tlazolteotl*, patrona de los alumbramientos, en este contexto de la confesión (C.F. 1979 II, L.VI, Cap. VII: 27r), aunque destaca especialmente la devoción por esta deidad entre los mixtecos y los olmecas entre los que se decía que “*en tiempos de la infidelidad los mixtecos, siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y e[l] confesor les mandaba hacer santificaciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes*”.

En lo que se refiere al contexto del parto, al que describe concretamente el texto que conserva el *Códice Tudela*, podemos establecer una relación entre él, la confesión y la información de una posible infidelidad por parte de la embarazada.

Por un lado, el parto tenía diferentes connotaciones médicas, pero también presentaba aspectos relativos a la magia homeopática o por semejanza (Vargas y Matos 1973: 302) de tal manera que, por el simple hecho de observar algún fenómeno, se aplicaba la idea de que éste iba a actuar por contagio con el recién nacido o con su madre. Fray Bernardino de Sahagún (1990 I L.VI, Cap. XXVII: 460) cita algunas de estas ideas en su *Historia General*:

“(…) También mandaba a veces [la partera] que no se calentara mucho el agua, porque decía que había peligro de escalentarse o tostase la criatura si estaba el agua muy caliente, y así se pegaría de manera que no podía bien nacer (...)”.

En segundo lugar, lo relativo a la confesión y a la aclaración que realiza el propio amanuense cuando afirma que “*la comadre no lo recibía en confesio q(ue) si se le antojaba lo decía*” nos orienta a considerar el ritual de la confesión que mencionábamos más arriba vinculado a Tezcatlipoca, en este caso relacionándolo con la diosa de los nacimientos, *Tlazolteotl*. Así, encontramos la presencia de esta diosa en contextos vinculados al acto de dar a luz, como en el *Códice Borbónico* (1991: 13; Figura 145) en donde según F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 158) vemos a esta deidad pariendo al niño, mientras este entra en su cabeza como se aprecia por las huellas que descienden hacia sí.

Por otro lado, la postura que presenta la divinidad (*Códice Borbónico* 1991: 13) sería la propia de los partos indígenas (Vargas y Matos 1973: 303). En el *Códice Borgia* (1993: 74) encontramos la presencia de dos deidades dentro de la sección “la casa de la mujer y la casa del hombre” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 361). En esta parte del documento se observan los aspectos más relevantes de la fertilidad y la sexualidad y volvemos a encontrar a la diosa *Tlazolteotl* en la postura del alumbramiento simbolizando “*el aspecto femenino de la sexualidad que, resulta en hijos y en mantener íntegras la casa y la familia*” (Anders, Jansen y Reyes 1993: 361).

En este contexto, vemos por tanto la importancia de esta diosa, aunque antes nos refiriéramos a *Tezcatlipoca* como el auténtico dios de las confesiones. J.J. Cabada (1992: 131) lo explica a través de las referencias que hace a E. Seler y sus trabajos, de los que deduce que la relación de ambos dioses sería la siguiente a la luz de las investigaciones etnográficas y las fuentes etnohistóricas:

“(…) *se basa en que este último [Tezcatlipoca] es el encargado de castigar las faltas de los hombres, por lo que adquiere significación que en el ritual de la confesión se dirijan a Tezcatlipoca suplicándole la conmutación de la pena a la que estarían destinados por sus faltas. La diosa Tlazolteotl induce al pecado y lo perdona, pero no es la encargada del castigo en caso contrario (...)*”.

Desde este punto podríamos aclarar la idea de que el hecho de que la partera escuchara con cuántos hombres había yacido la parturienta tendría una doble implicación: por un lado, la vinculación de este colectivo y de los propios partos con la diosa *Tlazolteotl*, considerada como hemos visto antes, la diosa de la sexualidad y de la basura (Tena 2012: 157) y por otro, la relación de ésta con el adulterio y la inclinación hacia los pecados sexuales que ella misma propiciaba (Cabada 1992: 130).

Finalmente, el interés de la partera por saber con cuántos hombres había mantenido relaciones la parturienta no parece estar presente en los documentos que hemos consultado, aunque fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L.I, Cap. XII: 9r) sí habla de que a veces, especialmente en la vejez, se confesaban de sus pecados y llegaban a hacer penitencia pública de los mismos, especialmente del adulterio o del homicidio. No obstante, también comenta que se trataba de una confesión secreta “*jamás decían [los sacerdotes] lo que habían oído en la confesión porque tenían que no lo habían oído ellos sino su dios*” (Sahagún 1990 I, L.I, Cap. XII: 9v).

Esta afirmación y el hecho ya mencionado de que fuera el adulterio un delito público, nos lleva a pensar que el amanuense da por general un acto que no lo era, puesto que en el caso de que se hiciera público un adulterio, fray Diego Durán (1984 I, L. I, Cap. III: 36) cuenta que:

“(...) de suerte que si tomaban a uno en adulterio, le echaban una soga a la garganta y le apedreaban y le arrastraban por toda la ciudad y después lo echaban fuera de la ciudad, para que fuese comido por las fieras (...)”.

Estas afirmaciones nos inducen a pensar que, con todos los preparativos que describe fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. I, Cap. XII: 7v-8r) en torno a la seriedad de la confesión, como la elección de un día propicio; no hay razones para pensar que la declaración de un adulterio a la partera sin un compromiso previo de confidencialidad fuera tan común como afirma el amanuense.

5.5. El Venado de Nuestra Existencia (fols. 124v y 125r)

El conjunto de imagen y texto que nos ocupa en esta ocasión se distribuye entre los folios 124v y 125r (Figura 146). De cara a una mejor comprensión de la información procederemos, como hemos venido haciendo, a la descripción de las glosas que contiene el folio 125r para continuar con los datos que recoge el amanuense en el texto del folio 124v, donde vemos una información más general a nivel de suertes o augurios.

Un elemento muy influyente en la interpretación de los códices mánticos mesoamericanos ha sido esta escena: la representada por los signos calendáricos sobre una piel de venado.

Los documentos que contienen esta representación (*Códice Trocortesiano* lám. 42b; Figura 147, *Códice Borgia* 1993: 53; véase figura 94a, *Códice Vaticano B* 1992: 96; véase figura 94b y *Códice Vaticano A*¹²⁹ 1996: 54r; véase figura 94c¹³⁰) incluyen el conjunto de signos calendáricos en relación con cada una de las partes de un venado extendido. La interpretación que autores como F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 285) dan de esta sección en el *Códice Borgia* (1993: 53; véase figura 92), viene enfocada por las ideas que nos proporciona el glosador del *Tudela*.

En el caso del resto de fuentes, podemos establecer dos tipos de tratamiento: el de los códices prehispánicos (*Trocortesiano*, *Borgia* y *Vaticano B*) y el de las fuentes coloniales, como el *Códice Vaticano A* (1996) que interpreta la imagen en función de las enfermedades que se asociaban a cada signo.

En primer lugar, debemos especificar que esta parte del *Códice Tudela* es uno de los elementos que lo caracterizan de forma más singular. Como hemos dicho, es el único documento que contiene esta sección compuesta por la imagen de un venado y además, glosada con su nombre “[to]nacayo matzatl”, de la que extraemos el título “*Venado de Nuestra Existencia*” con el que se referirán a esta imagen en el resto de estudios sobre códices mánticos (Anders, Jansen y Reyes 1993: 284). En fuentes como el *Códice Borgia* (1993: 53) figura un venado pero sin glosas y en el *Vaticano A* (1996: 54r) aunque aparecen glosas, estas se refieren a la figura de un hombre y no a la de un venado. Por otro lado, es una parte de la sección que venimos tratando. No es una pieza al uso del *Tonalpohualli*, porque aunque estéticamente sí pertenezca a éste, en el caso del contenido no es similar al de las páginas anteriores, en las que veíamos combinaciones concretas de fechas y signos calendáricos.

En el caso de la cultura zapoteca, fray Juan de Córdoba ([1578] 1886: 203), destaca la presencia de este venado:

“(…) *Los quales [los veinte signos de los días] pintaban todos metidos en todas las partes o miembros de un venado, a donde pintaban las cabezas de cada uno de aquellos animales, de manera que aquella figura del venado contenía en sí todos estotros veinte signos (…)*”.

¹²⁹En el *Códice Vaticano A* (1996: 54) la imagen que se conserva no es la de un venado, sino la de un ser humano con cuyas distintas partes del cuerpo se relacionan los diferentes signos calendáricos.

¹³⁰E. Dupey (2016) se refiere a esta figura para postular que no sería un venado como el que vemos en el *Borgia*, sino un kinkajú un mamífero carnívoro emparentado con los mapaches o coatíes.

Por este motivo hemos preferido dejar esta subsección, para poder estudiar su confección de forma independiente.

En el folio 125r, el amanuense escribe el título en lengua náhuatl, siendo la información recogida en este folio. Se limita pues a escribir la frase “[to]*nacayo matzatl*” que traducido significaría “*venado de nuestra existencia*” (GDN 2012) en la parte superior izquierda, pero por los daños que ha sufrido el códice se ha perdido la sílaba [to]. A pesar de esta pérdida, este título tiene una importante trascendencia, puesto que en las secciones parejas de los códices *Borgia* (1993: 53), *Vaticano B* (1992: 96) e incluso *Vaticano A* (1996: 54) los estudios que se han llevado a cabo, (Batalla 2008b; Anders, Jansen y Reyes 1993: 284; Anders y Jansen 1992: 359) se intitula la sección de los mismos con este nombre, a excepción del *Códice Vaticano A* (1996) donde F. Anders y M. Anders (1996: 245) lo llaman “*el cuerpo de los veinte signos*” puesto que, de hecho esta imagen ya no es una piel de animal, sino que representa un cuerpo humano desnudo propio, según ellos, “*del sincretismo que se produjo en el siglo XVI*” (Anders y Jansen 1996: 245).

El amanuense, no traduce la terminología, simplemente se limita a expresar el apelativo dado a la imagen. Ante esta idea se plantean dos hipótesis: la primera de ellas es que desconoce el significado del término y lo remite procedente de otras fuentes que conservaran o conocieran, en el caso de que fueran informantes, la misma. La segunda opción es que el *Códice Tudela* estuviera destinado a un público que conocía con profundidad las creencias religiosas de los indígenas.

A pesar de lo contradictorio de estas ideas, por los rasgos que encontramos en el resto del documento podríamos considerar correcta la combinación de ambas. Por un lado, el códice parece destinado a un público limitado interesado por el fenómeno religioso. Desde este punto de vista parece más propio de un propósito evangelizador, no obstante, probablemente el autor no poseía profundos conocimientos de la lengua náhuatl, puesto que como hemos visto en diversas ocasiones comete errores importantes.

Respecto al conjunto de información que contiene esta página, en realidad, los comentarios realizados a los signos calendáricos nos hacen plantearnos la fiabilidad de lo escrito por el amanuense. Por un lado, encontramos pintados los veinte signos dibujados y uno de más, el primero, junto a diversas partes diferentes del animal. En

cada uno ellos, el amanuense ha marcado la característica propia de los nacidos bajo estos signos calendáricos siendo las siguientes:

1. Cipactli: *andador de caminos*
2. Ehecatl: *andadores de camino*
3. Calli: *viciosos adulteros*
4. Cuetzpalin: *viciosos adulteros*
5. Coatl: *Aborreçibles*
6. Miquiztli: *Aborreçibles*
7. Mazatl: *los q(ue) nacian en este sino eran guardadores de su hazienda*
8. Tochtl: *los q(ue) naçian e(n e)ste sino guardavan lo q(ue) tenían*
9. Atl: *ladrones*
10. Ozomatli: *encobridores*
11. Itzcuintli: *ladrones*
12. Malinalli: *encobridores*
13. Acatl: *bienentendidos*
14. Ocelotl: *bienentendidos*
15. Cuauhtli: *hombres bibos y sabios*
16. Cozcacuauhtli: *hombres sabios*
17. Ollin: *habladores chismosos*
18. Tecpatl: *sabios y las mujeres hechibuenas*
19. Quiauitl: *luxuriosos*
20. Xochitl: *viçiosos y adúlteros*
21. Cipactli: aunque el *Tlacuilo* sí lo reproduce, en la cola del animal, el amanuense no añade glosa alguna.

Además de estos breves comentarios relativos a cada uno de los signos, encontramos, como un añadido en la parte inferior del folio, lo siguiente:

“Los q(ue) naçian e(n e)ste sino de cuezpali o cali y enfermavan en qualquiera dellos dezian q(ue) avian destar enfermos dos [a]ños”.

Respecto a esta afirmación, resulta paradójico que incorpore una información más amplia en dos signos, en lo que parece el añadido de los datos que conocía en materia de determinados días. Esta información parece carente de todo sentido salvo que consideremos que los conocimientos del amanuense eran del todo parciales en esta materia.

Para concluir con la descripción previa del conjunto, debemos apuntar que en el extremo de la cola de la piel de venado encontramos el primer signo calendárico,

que puede mostrar la continuidad cíclica, pues la disposición que sigue sitúa el primero, *Cipactli*, a continuación del último, *Xochitl* (véase figura 94).

Es interesante empezar por la interpretación de esta sección. La disposición de los signos no es arbitraria aunque ello lo debamos a quien J.J. Batalla (2000a I: 156) llama *tlacuilo* A, que se encargó de la confección de esta subsección del código.

El orden que sigue en la elaboración de esta sección es muy particular, como hemos señalado al describir el Libro Indígena (véase epígrafe 3.7).

Respecto a los comentarios aportados por el glosador-comentarista, parecen más bien propios del sentido común de alguien perteneciente a la cultura occidental. A pesar de este factor, no debemos menospreciar el conocimiento de la cultura nahuatl que poseía el amanuense, puesto que con sus afirmaciones en torno a los diferentes signos, nos muestra que era conocedor del factor augural de cada uno de ellos; si bien es cierto que *a priori*, comete el error de considerar cada signo por separado. Por este motivo, creemos interesante analizar la información que conservamos de otros cronistas, de cara a medir lo acertado de sus afirmaciones, pues como ya hemos dicho en otras ocasiones, estas glosas han servido de modelo para la interpretación de otros documentos importantes.

En el *Códice Vaticano A* (1996: 54r) el único de los manuscritos en los que figura texto asociado a una escena parecida, no igual, que la que conservamos en el *Tudela*, encontramos la descripción del hombre (Anders y Jansen 1996: 247):

“Éstas son las 20¹³¹ letras [caracteres] o figuras que ellos usaban para todos sus números [cuentas calendáricas], las cuales dicen que tenían dominio sobre los hombres, como aquí se representa. Y de este modo [los curaban los médicos] cuando alguno se enfermaba o verdaderamente le dolía cualquier parte del cuerpo.

Lagarto [tenía dominio] sobre el hígado.

La rosa [Flor], en las tetas.

Temblor [Movimiento], en la lengua.

Águila, en el brazo derecho.

Zopilote, en el oído derecho.

Conejo, en el oído izquierdo.

Pedernal, en los dientes.

Aire [Viento], en el aliento.

Mono, en el brazo izquierdo.

¹³¹ A pesar de reconocer el hecho de que eran “20 letras” en realidad sólo recoge 14, siguiendo un orden que no se corresponde con el del resto de documentos (véase figura 94) y que omite la explicación de cinco signos, que señalan partes del cuerpo de la parte superior del hombre recogido en el folio 54r, desde la oreja izquierda hasta la derecha.

*Caña, en el corazón.
Malinalli, en el intestino.
Lagartija, en la matriz de la mujer.
Tigre [Jaguar], en el pie izquierdo.*

Culebra, en el miembro viril del hombre, como cosa de la cual ha venido el origen de su mal --en esta manera tienen ellos la culebra, en cualquier parte que venga, como el mayor agüero de todos los otros. Y así también los médicos usaban esta figura cuando curaban; y según el día y la hora en la cual alguno se enfermaba, así veían si la enfermedad estaba conforme con el signo que reinaba.

Por esta razón se sabe que esta gente no era tan bestial como algunos la han retratado, ya que tenían tanta cuenta y orden en sus cosas, y usaban el mismo medio que usan los astrólogos y los médicos entre nosotros, de modo que aún se tiene esta manera y así se encontrará en los repertorios”.

Como podemos observar, la información contenida en el *Vaticano A*, se asemeja en algunos rasgos a la que conservamos en el *Tudela* (véanse figuras 92 y 148). En este caso, a pesar de tratarse de la figura de un ser humano, encontramos asociado a cada uno de sus partes, especificadas por su amanuense, uno de los signos del *Tonalpohualli*. Esta asociación se limita a la posición física. No obstante, a través del texto se nos informa también de que esta figura funcionaba a nivel de agüero, del mismo modo que veíamos en el *Tudela*, y en opinión del amanuense del *Vaticano A*, también con una función médica.

Lo que sí es interesante resaltar por encima de si las funciones eran las señaladas por las distintas fuentes, es que este tipo de representación tenía una finalidad concreta, con toda probabilidad relacionada con un aspecto augural y, el hecho de vincularla además con elementos físicos como las partes del cuerpo, ya fuera humano o animal, nos hace dar mayor credibilidad a la afirmación de que tendría alguna finalidad mántica-religiosa y médica.

Por otro lado, en el folio anterior, el 124v, el amanuense del *Códice Tudela* (véase figura 145) escribió una breve introducción a la sección con las palabras que recogemos:

“En esta figura estan puestos los sinos e dias de la semana y tenian quenta en naçiendo en mirar en q(ue) dia naçia y ansi vian lo q(ue) avia de ser dellos y procuravan de tener quenta en saber el sino en q(ue) avian naçido y como lo sabian pensavan y tenian entendido q(ue) avia de ser ansi y davanse a ello y pensavan q(ue) no pecavan en hazer lo q(ue) en sus hados les estaba profetizado y este engaño tenian por consejo del demonio”.

A partir de este texto, lo que podemos inferir son un conjunto de características relevantes de cara al objetivo de nuestro estudio.

En primer lugar, se trata de una introducción que no conservamos en otros documentos, a excepción de la obra de fray Juan de Córdoba (1896: 203) en el contexto zapoteco, de tal forma que nos ayuda a interpretar en qué consistía el significado de la imagen posterior.

En segundo lugar, hace una referencia más a la trascendencia de este tipo de conocimientos en la vida diaria indígena y lo determinante de los signos calendáricos. Finalmente, el hecho de que el amanuense afirme que “*pensaban que no pecaban*” es un principio de justificación; además, al emplear el término “*hados*” que Covarrubias (1611: 1403) nos define como “*en rigor, la voluntad de Dios*”, busca explicar cómo pretendían cumplir los planes de sus deidades, de ahí que veamos un componente augural compartido con la figura del Vaticano A.

No queremos decir con esto que no considerara negativo la adoración a sus dioses indígenas, pero sí parece que la crítica se limita a lo estrictamente necesario, dando por hecho la inocencia de los indígenas ante las actuaciones del demonio.

Aunque no parezca importante esta afirmación, nos pone una vez más sobre la hipótesis de que el glosador-comentarista no pretendía una crítica feroz a los indígenas, sino una explicación de la religión que permitiera la inclusión de estos dentro de la religión cristiana, en la línea de otros autores como Bernardino de Sahagún que habían esperado, en opinión de M. León Portilla (1987: 144) “*recrear una cristiandad pura y santa, como la de la primitiva Iglesia*”. De hecho, en el tema de los augurios, Sahagún (C.F. 1979 I, L.VI, Cap. XXXVI: 168v) no informa concretamente de los días de forma independiente sino dentro de las trecenas propias del *Tonalpohualli*, limitándose a decir:

“(…) Después que el adivino fue informado de la hora en que nació la criatura, mirava luego sus libros. Mirava el signo en que nació la criatura, mirava luego sus libros. Mirava el signo en que nació y todas las casas del signo o carácter, que son treze (...)”.

De hecho, el fraile sí habla de vaticinios pero no los adscribe a ningún día concreto en este contexto, sino que:

“(…) y si del todo es signo contrario y que no tienen ninguna casa que le abone, y anúncialos de la fortuna que tendrá el niño, porque él

nació en signo mal afortunado y que su fortuna mala no se puede remediar. Dice “Lo que acontecerá a esta criatura es que será vicioso y carnal y ladrón. Su fortuna es desventurada; todos sus trabajos y sus ganancias se volverán humo por mucho que trabaje y atesore. O por ventura será perezoso y dormilón. O les dize: “será gran borracho”. O les dize: “Poco vivirá sobre la tierra (...)” (C.F. 1979 I, L.VI, Cap. XXXVI: 169v- 170r).

Como se puede apreciar, ambos informantes coinciden en las descripciones que realizaron, aunque el amanuense del *Códice Tudela* sí los relaciona con los signos concretamente, quizá tomando este tipo de informaciones y relacionándolos con lo que encuentra pintado por el *tlacuilo*. De este modo, aplica su concepción personal a lo que procede de las creencias indígenas y a pesar de lo que Sahagún (C.F. 1979 I, L.VI, Cap. XXXVI: 169r) dice “y si el signo es mal afortunado, por ventura alguna de las treze casas que están contiguas a este signo es de buena fortuna o señala buena fortuna”; lo que nos indicaría que la mala fortuna era más esquiva de lo que podríamos preveer.

Por otro lado, Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV) habla de los augurios relacionados con los signos de los calendarios cuando se refiere a los días en el contexto de las trecenas, lo que nos hace suponer que no importaba el signo aisladamente, como parece sostener el amanuense del *Tudela*, sino que la combinación numérica era importante, como afirma tajantemente Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L.IV, Cap. XXXIX: 173r):

“(...) Todos los signos que hacen y cuentan cada día, los cuales se andan mudando de unos lugares a otros de sus números, y son todos los mismos, que cada uno de todos aquellos tiene principio cada vez, llevando tras sí a otros. Alguna vez es bien afortunado, y alguna vez es mal aventurado, y alguna vez es indiferente, conforme a sus números (...)”.

Finalmente, la última aportación también parece confirmar la intencionalidad del autor al referirse a que “pensaban que no pecaban en hazer lo q(ue) en sus hados les estaba profetizado”, lo que nos orienta a pensar que una vez más vacía de mala intención las prácticas religiosas tradicionales indígenas achacando éstas a que “este engaño tenían por consejo del demonio”.

“Y así también los médicos usaban esta figura cuando curaban; y según el día y la hora en la cual alguno se enfermaba, así veían si la enfermedad estaba conforme con el signo que reinaba. Por esta razón se sabe que esta gente no era tan bestial como algunos la han retratado, ya

que tenían tanta cuenta y orden en sus cosas, y usaban el mismo medio que usan los astrólogos y los médicos entre nosotros, de modo que aún se tiene esta manera y así se encontrará en los repertorios” (Códice Vaticano A 1996: 54r: Anders, Jansen y Reyes 1996: 247).

Capítulo 6

El segundo Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli*: el Cuadernillo Intruso

Aunque en el capítulo anterior nos hayamos centrado en la recopilación, el análisis y la explicación de la información alfabética contenida en la sección pictórica del *Tonalpohualli*, es obvio que no podemos pasar por alto lo que encontramos recogido entre los folios 90-97 del *Codice Tudela* (véase figura 1) pues, para el añadido de estas nuevas páginas, se tuvo que desencuadernar el documento. En primer lugar, debemos establecer diferentes niveles de análisis en lo que se refiere a esta sección pues, presenta divergencias en cuanto al formato del resto del documento.

Estos folios, localizados según la numeración actual entre el 90 y el 97, se introdujeron *a posteriori*, por lo tanto, no estaban presentes en la primera versión del documento. De hecho, estudios previos (Batalla 2000a I: 192) han visto en esta inclusión la necesidad de, ordenadamente eso sí, ampliar lo que ya había sido recogido en las páginas comentadas previamente, las del Libro Escrito Europeo del Libro Indígena del *Tonalpohualli*. El glosador, como comentábamos en capítulos precedentes (véase Capítulo 1.2.1) y se puede apreciar, introduce estos folios entre los ya existentes, desencuadernado el documento y “embuchando” los nuevos folios, que conforman un cuadernillo con una marca de agua única en todo el códice (Batalla 2000a I: 53). Por este motivo nos hemos decidido a desarrollar el comentario de esta subsección del manuscrito en el orden cronológico en el que se compendió, de tal modo que podamos compararla con lo escrito anteriormente y ver de qué modo o en qué medida el glosador-comentarista completa lo ya recogido.

Por otro lado, respecto los estudios previos en torno a las tintas (Boone 1983; Batalla 2000a) y aunque pudiéramos presentar teorías nuevas en cuanto a la tipología, sí debemos reseñar que en nuestra opinión, este cuadernillo presenta una tinta específica diferente al del resto de subsecciones, y que compartimos con el resto de estudios que este tipo de pigmento se encuentra en esta subsección del documento casi exclusivamente, haciéndola por tanto, única, y reafirmando así el carácter de “intruso” de esta parte del códice.

En este sentido, es interesante destacar que además de los textos que veremos en las páginas que siguen del Cuadernillo Intruso, se recogieron en esta tinta las glosas de los nombres de los dioses que encabezan algunas páginas del Libro Indígena del

Tonalpohualli (fols. 98v-103r). Estos folios (véase figura 1), en los que se recogen los glifos de las cinco primeras trecenas, son encabezados por las glosas de los nombres de las deidades que veíamos propias de cada una de las direcciones. De este modo, el amanuense les da un carácter de protectores de las cinco primeras trecenas, además de comentar su papel como señores de las direcciones. Este proceso se lleva a cabo como veremos, a través de dos vías distintas, ambas pertenecientes al Libro Escrito Europeo. Por un lado, en el encabezamiento de las trecenas del primer bloque (*Códice Tudela* 2002: 98v-103r) se fijará en la parte superior de cada folio el nombre de una deidad tutelar, salvo en el folio 99v pues, como hemos visto anteriormente, el texto escrito en la parte superior le obligó a escribir el nombre del patrono de los siete primeros días de la segunda trecena en la parte inferior del folio (Figura 149). Por otro, en la página del Libro Escrito Europeo del Cuadernillo Intruso (*Códice Tudela* 2002: 95r-96v) en la que se habla de las trecenas que suceden a la primera, el amanuense refiere los mismos nombres y especifica dicha protección, dando sentido a las glosas que comentábamos en primer lugar. Así, a pesar de que recogemos en las páginas anteriores el texto íntegro que localizamos en el Libro Indígena, debemos especificar que las intituciones a las que nos referíamos más adelante y por tanto, la relación de los patrones con las medias trecenas fue añadido a posteriori en tinta F (Batalla 2000a II: Tabla 12), por lo que en rigor, pertenecería al texto propio del Cuadernillo Intruso, por ser el mismo tipo de tinta y por tanto, contemporáneo a éste, aunque se localice en los folios del Libro Indígena.

A lo largo de este capítulo los objetivos más importantes que propondremos serán, no tanto orientados a la forma, como al contenido.

De este modo, proponemos de nuevo un análisis por signos diferenciados, englobando cuando sea necesario la información referida a los mismos aspectos. Por otro lado, como ya hemos mencionado, buscaremos la comparación y cotejaremos las “nuevas” aportaciones del glosador respecto a la sección original del Libro Indígena y del Libro Escrito Europeo que lo comenta.

En cuanto a la disposición de los textos, debemos referir que el amanuense establece una diferenciación concreta entre los signos de la primera trecena que distingue por medio de apartados enumerados con números romanos del I al XIII. Además estructura la división de la trecena fijando el nombre de *Tlalloc* encabezando el primer día, junto con su correspondiente cifra en números romanos (I), así como la segunda parte de los trece días encabezándolos con el número VIII y el nombre de

Tonatiuh. De este modo, cuando termina de explicar la primera trecena aproximadamente a mitad del folio 94v, comienza el texto relativo al resto de los periodos de trece días en una nueva línea sin aplicar de ahí en adelante ninguna diferenciación entre los periodos y conformando así un texto continuo.

En cuanto al orden de exposición que seguiremos en las próximas páginas, constará siempre de la misma estructura para poder exponer ordenadamente el texto y así hacer más fácil tanto la comprensión como la propia lectura del mismo. En primer lugar, reproduciremos los textos íntegramente, desde los encabezamientos, que en general se reducen a los números romanos que empleaba el amanuense para ordenar los periodos que describía y así además diferenciarlos, hasta la distinción de los folios en los que la información se ve contenida. En este sentido, debemos reseñar que el propio amanuense expone la información de forma diferenciada, estableciendo párrafos distintos en función del periodo al que se refiriera y encabezando estos con los números romanos correspondiente al orden de exposición, lo que presentaremos también en las páginas siguientes para mostrar el modelo según el cual se escribieron los textos.

Para analizar el texto del Libro Escrito Europeo de este Cuadernillo Intruso presentaremos el mismo al completo mediante figuras con la reproducción del folio y la transcripción realizada por J.J. Batalla (2009). Además, dado que en nuestro análisis vamos a fragmentar estos largos textos, presentaremos la información según los temas que va desgranando el amanuense en negrita, de manera que resulte más fácil al lector enlazar unos fragmentos con otros y seguirlos al completo en las figuras correspondientes, pues entre ellos introduciremos citas textuales de otros autores.

En segundo lugar, someteremos a crítica lo recogido por el glosador-comentarista en tinta F, a través de su comparación no sólo con otras secciones del *Códice Tudela*, sino también con otras fuentes, de tal modo que podamos destacar tanto las coincidencias como las diferencias y poner en valor la información contenida y lo novedoso y original de la misma.

6.1. I *Cinpatli* (fols. 90r-90v)

Conviene introducir este primer día del *Tonalpohualli* del Cuadernillo Intruso destacando la premeditación y el orden que aparentemente siguió el glosador para incorporar los datos de los que disponía (véanse figuras 150a y b). Esta predisposición a un posicionamiento más ordenado se contempla en el hecho de que sea el mismo

amanuense el que inicie este capítulo aparte numerando el signo por el que empieza con un “I” en señal de primero, para en páginas sucesivas, ir numerando los temas que trata de forma independiente y correlativa.

Aunque pueda parecer un elemento de poca relevancia, debemos señalar que denota un conocimiento del calendario por parte del amanuense puesto que, a lo largo de las páginas del Libro Indígena, cuyas imágenes y glosas ya hemos analizado, los *tlacuiloque* no refieren signos numéricos que denoten el orden de lectura de los días. Este hecho fue subsanado por el amanuense fijando números arábigos en los folios del Libro Indígena del *Códice Tudela*, en las glosas en castellano y náhuatl entre los folios 98v y 100v y cuando sólo recoge los términos en castellano (101r-103r). Por medio de la inclusión del número en estos textos observamos la reafirmación del orden y la noción que el glosador-comentarista tenía acerca del funcionamiento del calendario.

Por este motivo, el amanuense como decíamos, inicia el día con un signo “I” en la parte central del documento y con la palabra “*Tlaloc*” a modo de título¹³² en la esquina superior derecha. De este modo, recoge de igual manera la responsabilidad sobre una parte de la sección, aunque hasta que no entremos de lleno en el análisis del texto no veremos la relevancia real de este patronato.

Es interesante destacar, a la luz de este dato, que se tratarían de los dos únicos númenes, *Tonatiuh* y *Tlaloc*, que encontramos en esta subsección encabezando un periodo de tiempo. A pesar de recoger, como decimos con la misma tinta, el nombre de los dioses que patrocinarían las trecenas en el Libro Indígena, estos quedan relegados a un segundo plano en lo que se refiere al Cuadernillo Intruso, lo que parece insinuar que, aunque el glosador-comentarista conocía la dinámica del patronato de estos periodos, lo da por entendido. Por otro lado, como veremos más adelante, la inclusión de estos númenes no tendría lugar si tenemos en cuenta que la ampliación del contenido sólo englobaría la primera trecena del calendario.

Después de la numeración y el nombre de la deidad, en línea aparte inicia el texto refiriéndose al primer día del calendario, abarcando el mismo la totalidad de los folios 90r y 90v. Esto nos lleva a entender que no sólo se trataría de una ampliación de

¹³²Nos referimos a ello como “*título*” porque, normalmente, para diferenciar algunas secciones del documento, se emplean las palabras que el amanuense fija en los márgenes de los folios, como es el caso del *quechul* [a]güero o del [to]nacayo *matzatl*, aunque lo más frecuente es que localice las palabras en cuestión en el lado izquierdo de la página y en este caso, ocupa el derecho.

la información de la cuenta como tal, sino que el amanuense pretendía explicar los aspectos más relevantes de cada uno de los días:

“Esta es la manera q(ue) tenían los yndios en la cuenta de los días q(ue) començaba El primero día de la semana çe cipac[tli] que quiere dezir una sierpe (...)”

Ante esta afirmación poco podría decirse que no haya sido comentado en el capítulo anterior, teniendo en cuenta que se refiere a los mismos periodos. Además, emplea idénticos términos, lo que no se da en todos los signos, como veremos más adelante.

Avanzando en la lectura, el amanuense explica de nuevo lo que ya había recogido en el folio 98v del Libro Indígena: *“eran treze dias una semana y en acabando la quenta y numero de treze [letras tachadas] van adelante y quantan otros siete sinos hasta veynte”* pues en el que nos ocupa (90r) asegura:

“(...) tenía cada semana treze dias y otros siete que le añadian para llegar a veynte dias q(ue) era un[a] semana entera (...)”

En esta simple frase encontramos un dato importante. Por un lado, tenemos la idea de las trecenas como semana figurada. Es decir, se trata de un periodo de tiempo que el amanuense considera importante, puesto que lo menciona, pero que no acaba de explicar sin dar lugar a error, como podemos señalar por la mención de las veintenas bajo la misma categoría. Es decir, se podrían plantear dos teorías. Por un lado para el amanuense una semana es a la vez una trecena y una veintena. Teniendo en cuenta que este ha sido un tema ya abordado, a partir de las consideraciones de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Ap. I: 76v) y de fray Diego Durán (1984 I L. II, Cap. III: 233) en el capítulo anterior, es interesante mencionar que el amanuense repite la misma afirmación, quizá para reafirmar el sentido de sus palabras. Por otra parte, podría tratar de explicar que el total de signos diarios era de 20, mientras que los días de cada periodo eran simplemente 13. De este modo, parece indicarnos que sí conoce la duración de los periodos del *Tonalpohualli*.

La falta de claridad y la similitud de las afirmaciones producen que nos planteemos si la información que recoge como ampliación lo es a la luz de nuevas consideraciones o si es más próxima en el tiempo de lo que podríamos pensar.

Aunque se tratara de un error del amanuense, no debemos obviar que además de la evidente relación entre los cálculos temporales que encontramos en el *Códice Tudela*, autores como A. Díaz (2011: 98) han destacado la importante conexión entre

estos a través de los textos de Bernardino de Sahagún recogidos en el *Códice Florentino* (1979 III, L. X, Cap. XXIX, Parr. XIV: 144r) en los que, en su versión náhuatl, se establece según esta autora una relación entre ambas cuentas calendáricas:

“(...) Si la frase ofrecida por los autores nahuas es correcta, entonces las distinciones entre los formatos -tonalamatl, temicamatl [libro de los sueños] y xiuhamatl [anales]- y las respectivas secuencias calendáricas registradas -tonalpohualli y xiuhpohualli- puede ser más compleja de lo que se ha considerado, implicando la posibilidad de que todas las cuentas del calendario se puedan interpretar en el mismo objeto, el tonalamatl (...)” (Díaz 2011: 98).

Como vemos, la información es relevante puesto que arroja a nuestro documento mayor importancia y nos lleva a enfocar el resto de códigos calendáricos conservados con otra perspectiva. Por otro lado, es interesante en cuanto a que puede darnos una señal de que el amanuense no iba tan desencaminado como pensábamos al principio, y que no había cometido un simple error; lo que por otra vía, nos invita a reconsiderar la hipótesis ya propuesta de que su intención fuera expresar la simultaneidad de los calendarios.

Respecto al nombre de los días, aunque no podamos determinar con exactitud cuándo se introdujo esta nueva información, podría haberse producido en una horquilla temporal más corta que larga, de tal modo que, el amanuense incorporara lo que ya conocía, pero al no ser capaz de incluirlo en las páginas del Libro Indígena, procediera a adjuntarlo todo junto.

Este hecho tendría sentido si consideramos que el autor no rellenó las páginas que correspondían a los augurios o ritos propios de los signos de las trecenas en los folios del Libro Indígena; es más, la información más extensa que conservamos, que ocupa los folios 98v y 99r (véase figura 130), es la correspondiente a las deidades que cubren la parte superior del folio 98v y se refiere a las direcciones, y no a la suerte de los nacidos en esos periodos.

Por este motivo, aunque en páginas sucesivas recoge los nombres en náhuatl y castellano (*Códice Tudela* 2002: 98v-100v), y más adelante sólo en castellano (*Códice Tudela* 2002: 101r- 103r), de los días y sus respectivos signos, no sería conveniente hablar de la primera trecena cuando no se comentan sus signos propiamente dichos.

Lo cierto es que nos indica de nuevo información repetida cuando se refiere al término *Cipactli* como “*sierpe*”, del mismo modo que en el folio 98v.

Si continuamos con la lectura encontramos otro aspecto que completa la percepción del calendario que ya había insinuado anteriormente el glosador-comentarista del *Códice Tudela*:

“(...) y a cada dia le tenia puesto su nombre por do entendian el di[a] que era ansi como nosotros entendemos por lunes o martes el primero dia quiere dezir çe cinpatli (sic) q(ue) quiere dezir una sierp[e] (...)”

En estas breves líneas encontramos de nuevo gran cantidad de información. Por un lado, el amanuense conoce el código, como ya demostró en las páginas escritas temporalmente con anterioridad. En todo momento el glosador recoge los nombres de los días con su correspondiente numeral. A pesar de que pudiera parecer un hecho irrelevante, autores como A. Díaz (2011: 420) destacan acertadamente la idea de esta unión numeral-signo que propiciaría un seguimiento de los diferentes cómputos calendáricos que funcionaban simultáneamente entre los indígenas.

Precisamente a la luz de estas afirmaciones debemos poner aún más en valor el conocimiento del amanuense en materia calendárica, pues en el conjunto de páginas en las que recogía los signos en la sección del Libro Indígena, tanto en castellano y en náhuatl como cuando sólo se limita a la lengua castellana, recoge en números arábigos la cuenta correspondiente. Este hecho, sumado a su repetición en la sección que nos ocupa del calendario, nos hace considerar que el amanuense conocía no sólo el significado de los signos, como bien demuestra, sino la importancia de que estuvieran unidos con sus respectivos numerales, destacando la unión de unos y otros para la armonía del sistema a lo largo de todo el código¹³³.

Finalmente, respecto al término que utiliza el autor “Cinpatli” parece propio de un error de escritura, puesto que, tanto en la ocasión anterior que conservamos en el mismo folio, como en los folios 98v y 100r (véase figura 1), el nombre que emplea es el descrito por otros autores, “*cipactli*”, aunque en los ejemplos presentes en el Libro Indígena se recoja escrito con “ç” y en esta sección del documento lo conserve con “c”.

¹³³En opinión de J.J. Batalla (2000a I: 198), la presencia de marcas redondas en el signo Agua del folio 99v podría indicar la intención de añadir un numeral al signo, aunque no hay ninguna marca más que nos oriente a pensar esto.

Después de esta aclaración respecto a los signos de los días, el amanuense se refiere de nuevo a los dioses que recoge en relación con los días de la semana, de la trecena o del periodo, dependiendo de cómo lo mencione:

**“(...) y el demonio [interlineado: propicio; al margen: propicio
queste día caya era¹³⁴] queste día reinaba llamaban Xuctecle, que quiere
dezir dios del fuego (...)”**

Al margen del hecho de que la grafía del nombre del dios haya variado de *Xutecuitli*¹³⁵ (Códice Tudela 2002: 98r) a *Xuctecle*, esta modificación no parece afectar al dios que es recogido de nuevo como “*dios del fuego*”.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior (véase apartado 5.3.2), la mención de esta deidad y de las que la acompañarán en páginas siguientes en relación con los periodos, se han considerado tradicionalmente como los llamados “*Señores de la Noche*”, lo que propiciaría una contradicción y el desfase de los días con respecto a los númenes, como veíamos en páginas anteriores.

Aunque en la sección anterior relativa a estos númenes nocturnos concretamente ya hemos prestado atención a los augurios que según la interpretación de los códices estaban relacionados con ellos, debemos plantear llegados a este punto una nueva hipótesis que resultará una opción distinta a la hora de acercarnos al papel de estas deidades.

A la luz de las investigaciones de U. Kölher (2000) que ya recogió A. Díaz (2011: 394) debería efectuarse cierta revisión a los términos relativos a los “*Señores de la Noche*” y “*Señores de los días*” pues, en opinión de estos autores, se corresponden con una concepción occidental del tiempo.

Por este motivo, y a pesar de haber reproducido acertadamente en el capítulo anterior la etimología empleada por J. de la Serna (1987 Ttdo 1, Cap. VIII: 345), debemos destacar el hecho de que, si bien como ya hemos visto, el autor establece la relación con la noche por el término “*yohua*” éste recibe otra traducción por parte de U. Kölher (2000: 512) que, recogiendo las refutaciones de E. Seler (1902-23, I: 140) considera que el sufijo “*hua*” sería en realidad una partícula de posición que unido a la sílaba “*yo*” transformaría la idea de concreto a abstracto, por lo que lo vincula a un

¹³⁴En lugar de esta lectura, J.J. Batalla (2009: 107) interpreta “*ay ahora*”.

¹³⁵J.J. Batalla (2009: 112) lee *xutecuitli* aunque nosotros hemos creído ver *Xuitecuitli*.

acompañamiento o complemento de algo, deduciendo en función de ello que realmente a quien acompañaba no era sino a los periodos diurnos.

Es interesante destacar este hecho puesto que normalmente se ha establecido la relación de nueve deidades con los periodos nocturnos y trece con los diurnos pero, el que se ponga en duda esta idea, unido a que el amanuense recoja de forma textual que “y el demonio (...) *queste dia reinaba llamaban Xuctecle, que quiere dezir dios del fuego*”, nos hace replantearnos este efecto.

Evidentemente, no podemos afirmar a ciencia cierta que no sea el amanuense quien se haya equivocado, mas tampoco debemos obviar esta idea, pues por un lado sustentaría la teoría de estas deidades como “acompañantes” y por otro nos confirmarían el conocimiento de la religión por parte del glosador como más profundo de lo que al principio apuntaba y, nos permitiría finalmente discernir algo que quedaría fuera de nuestro objeto de trabajo: por qué los *tlacuiloque* recogieron estos señores y no los “trece señores del día¹³⁶” que, dicho sea de paso, habrían coincidido con los periodos que quedaron pintados¹³⁷.

Finalmente, simplemente destacar que precisamente *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego es no sólo el primero de estos nueve dioses, sino que también es asociado con la primera posición de los trece *Señores del día* (Anders, Jansen y Pérez 1994: 164¹³⁸) y con la protección de la novena trecena junto con Tlahuizcalpantecuhtli y la vigésima en solitario, en el *Códice Borbónico* (1991: 9 y 20).

A continuación, del mismo modo que en lo que se refiere a este dios, el amanuense recoge una mención al ave pintada en el folio 98v asociado tanto con este signo diario, como con el numen, diciendo:

“(...) y el agüero q(ue)ste dia abia era nexuitztl que quiere dezir un paxarico así llamado (...)”

¹³⁶Obviamente esta nomenclatura no tiene sentido si eliminamos la diferenciación entre un grupo y otro. Todos serían dioses de los días. No obstante, a pesar de las ideas que propuso U. Köhler (2000: 518) los términos “Nueve Deidades” y “Trece Deidades” respectivamente no han recibido la consideración que el autor buscaba, manteniéndose los términos empleados hasta ahora para referirse a estos conjuntos de divinidades. Por este motivo y porque, en nuestra opinión, la información de J. de la Serna debe ser mejor estudiada antes de considerarla como poco válida, seguiremos empleando la terminología tradicional.

¹³⁷Dejando al margen las teorías que a este respecto pudieran resultar aquí, parece que la información contenida en los códices e interpretada por los especialistas en torno a los agüeros asociados con estos dioses, información que hemos recogido en el capítulo 4, no sufriría cambio alguno, al margen de que fueran señores de la noche o de cualquier otro periodo diurno.

¹³⁸Estos autores sí emplean la distinción día-noche para referirse a estas deidades.

En el capítulo anterior, en la sección dedicada a las aves agoreras, ya hemos expresado qué tipo de colibrí era este en concreto. No obstante, desde un punto de vista diferente y estableciendo de nuevo esta relación con los periodos diurnos, con o sin luz solar, debemos destacar que este ave se encuentra presente en el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1), precisamente en relación con este dios, aunque F. Anders, M. Jansen y A. Pérez (1994: 164) la vinculen más con el color azul que con el gris.

Respecto al *nexuiztl* su presencia expresa permite que, fijándonos en el texto que sigue, comprendamos la importancia que ya apuntábamos en capítulos anteriores acerca de este conjunto:

“(...) y e[l]q(ue) este dia via algun paxarico destos tenial[o] por aguero y si yba camino se bolbia del o d[e]xava la obra q(ue) hazia y yba a sacrificars[e] y a ofrecer copal o encienso al demonio xutecele y lo echaba en el fuego q(ue)staba a[n]te su ymajen (...)”

Ante esta parte del texto presentamos varias conclusiones que ya habíamos apuntado en capítulos anteriores de este estudio.

Por un lado, el amanuense dice claramente que el ave en cuestión era tenida por un elemento augural, es decir, un proverbio o agüero¹³⁹ que tenía relevancia para la vida de los indígenas. Por otra parte, la relación entre este ave y el dios que le acompaña en el *Códice Tudela* es una realidad, puesto que es al templo de este y no a otro espacio, a donde se dirigían para realizar la ofrenda de copal o incienso, siempre según el amanuense. En este sentido, debemos destacar la representación que encontramos en el folio 72r del *Códice Tudela* (Figura 151). En esta ocasión se aprecia en la parte superior una glosa refiriéndose a “*xutecele, dios del fuego*” bajo la cual observamos a un animal inidentificado al lado de llamas y volutas de humo; y en la parte inferior del folio se ubican cuatro individuos con vírgulas de la palabra alrededor de un brasero, donde vemos una glosa del amanuense que dice “*sacrificadero de fuego do echan ençienso*”. En este caso, al no haberse modificado el color de las volutas, no es posible determinar si son indicativas de palabra o humo, pues el *tlacuilo* las pinta siempre así, pese a que parece claro que deberían indicar una u otra cosa (véase, por

¹³⁹En el diccionario de Covarrubias (1611: 82-83) encontramos “agüero” definido como: “*Genero de adivinança, por el buelo de las aves, y por su canto, o por el modo de picar los granos, o migajas que se les echavan, para congeturar los augures, buenos, o malos sucessos. (...) y estiendese a qualquiera señal, o caso que puede anunciar, bueno o mal sucesso. Todo esto se entiende entre Gentiles y barbaros, y no entre Christianos*”. De esta forma, entendemos que el término ha sido empleado correctamente.

ejemplo la figura 151). Además de este ejemplo, aunque en este caso sin glosa, en el folio 73r (Figura 151) encontramos la ofrenda de incienso en un brasero similar al del 72r y el autosacrificio, ante un numen entronizado en lo alto de una escalinata. Aunque no podríamos afirmar a simple vista que se trate concretamente de *Xiuhtecuhтли*, pues no presenta las características físicas que observábamos en las imágenes del *Tonalpohualli*, podríamos sugerir que existe una conexión, por la importante semejanza que muestra con el dios del folio 20r (Figura 152) al que nombra “*huehueteul, señor viejo*”¹⁴⁰. Si bien pudiera parecer que este hecho no supone ninguna conexión, por tratarse de un númen totalmente distinto, tenemos constancia de que ambos dioses eran advocaciones de una misma deidad (Tena 2012: 153), por lo que podemos observar, no sólo el ritual propio del dios representado en otra sección del códice, sino la relación que poseen las páginas del mismo entre sí, aunque no se puede determinar si el amanuense era consciente de ellos.

En lo que respecta a los augurios que menciona de nuevo el autor debemos, llegados a este punto, profundizar en la idea de que efectivamente, fueran asociadas las aves con determinados pronósticos. No es nuestra intención extendernos en las particularidades de todas ellas, pero sí consideramos significativa la idea de su presencia en otras fuentes en actitudes diferentes, como en el caso del *Tonalamatl de Aubin* (1981: 3-20), donde estas aves aparecen portando dioses en sus picos (véase figura 16), por los que asoman los atributos propios de cada uno.

Queda por tanto demostrado así que las aves presentaban un poder augural, como hemos visto en los capítulos anteriores a través de obras como las de Sahagún o Durán y códices como los del grupo *Borgia*, el *Vaticano A* o el *Telleriano Remensis*. En lo que se refiere por tanto al resto de información que nos aporta el glosador comentarista, la relativa al dios del fuego, debemos acudir de nuevo a las fuentes para constatar la documentación de esta práctica.

En el mismo *Códice Borgia* (1993: 14) se observa la ofrenda de esta deidad en el templo (véase figura 44), del mismo modo que el resto de sus compañeros (Batalla 2008b: 358). Aunque no encontramos referencia alguna a ningún ave en las imágenes, algunos autores (Batalla 2008b: 358) sí hablan de que las ofrendas podrían ser de copal o de ocote, siendo por tanto cierta la referencia del amanuense, tal y como se pintó en el folio 72r (véase figura 151).

¹⁴⁰ En otra glosa se aprecia con claridad que el término náhuatl está escrito en tinta A, mientras que el castellano fue plasmado en tinta D (Batalla 2000a II: Tabla 7).

Algo que debemos mencionar llegados a este punto es que, como ya hemos referido en varias ocasiones, Bernardino de Sahagún recoge en el Libro V del *Códice Florentino*, muchas referencias a los agüeros que los indígenas asociaban a determinadas señales. Relacionando esto con las ofrendas efectuadas en este sentido con el Dios del Fuego, encontramos que en esta obra Sahagún (C.F, 1979 I L. V, Cap. I: 1r-2r) refiere lo siguiente:

“(...) El primer agüero de estos es que cuando alguno oía en las montañas bramar a alguna bestia, o algun sonido había zumbido en los montes o en los valles, luego tomaba mal agüero, diciendo que significaba algún infortunio o desastre que le había de morir en la guerra o de enfermedad, o que algún desastre o infortunio le había de venir en breve, de que le habían de hacer esclavo a él o a alguno de sus hijos(...) Habiendo oído este mal agüero, luego iba a buscar a aquellos que sabían declarar estos agüeros, a los cuales llamaban tonalpouhque y este agu[r]ero o adivino consolava y esforçava a este (...) busca papel para que se apareje tu ofrenda que has de hacer; compra papel y encienso blanco y ulli (...) después que hayas aparejado lo necessario, vendrás tal día que es oportuno para hacer la ofrenda que es menester al señor dios fuego (...)”.

Lo cierto, es que en la imagen (Figura 153) que acompaña este texto en el *Códice Florentino* (1979 I, L. V, Cap. I: 1r) encontramos una fiera, un animal temible y a lo lejos, alguien que camina portando a la espalda un *cacaxtli*, lo que parece indicarnos que es el augurio quien amenaza el camino, correspondiéndose por otro lado, con la idea de que influían en ello. Por último, cuando Sahagún se refiere a un zumbido, aunque no hablando directamente de las aves, no limita a los mamíferos salvajes el contenido augural y por tanto, amenazante.

Finalmente, como hemos visto en el texto anterior del *Códice Tudela*, la referencia a ofrecer elementos en favor del fuego parecía una costumbre en nada distante de la práctica real, por lo que de nuevo, el amanuense nos sirve de confirmación de otras fuentes y a su vez, da validez a su propio trabajo.

En cuanto al espacio donde el glosador-comentarista localiza la práctica, sí parece diferir de lo que recogía Sahagún (C.F. 1979, I L. V, Cap. I: 2r) puesto que este ubica las ofrendas y los correspondientes sacrificios en el hogar del deudo, y no en el templo del Dios:

“(...) Entonces vendrás a mí, porque yo mismo dispondré y ordenaré los papeles y todo lo demás en los lugares y en el modo que ha de estar para hazer la ofrenda. Yo mismo lo tengo de ir a encender y quemar en tu casa (...)”.

A pesar de que podríamos dar por dudosa la afirmación del amanuense en base a lo que encontramos en la *Historia General*, en otro lugar, el mismo autor (Sahagún 1990 I L. II. Ap. 199) explica cómo esta actividad no era exclusiva de los templos, sino que en los hogares se ponían en práctica algunas de las ofrendas orientadas a pedir a los dioses, concretamente a través de la quema de papeles en el fuego:

“(...) Los que se escapaban de alguna enfermedad por consejo de algún astrónomo escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa, quemava en el hogar de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con ulli las imágenes de aquellos dioses que se conjeturava que le habían ayudado para salir de la enfermedad (...)” (Sahagún 1990, I L. II. Ap.: 199).

De cualquier manera, podemos ver aquí cómo las referencias del amanuense destacan aspectos recogidos por otras crónicas, aunque en los trabajos de Sahagún veamos que la extensión es sensiblemente mayor que en los comentarios recogidos en el *Códice Tudela*, aunque ciertamente, el amanuense recoge a continuación que:

“(...) los señores o principales mataban Un perrito chiquito que no aya avi[er]to los ojos ni aya comido estiercol de onbre y el cuero de este ofreçian anteste demonio llamado Xutecle (...)”.

Esta práctica de la muerte de un cachorro apenas sí se describe en las fuentes consultadas, pues si bien Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXVIII: 59r) relaciona los sacrificios de estos animales con algunas fiestas como Tlaxochimaco o Tepeilhuitl, sólo especifica en el primer caso usando el término “*perrillos*” que bien podría deberse a su tamaño o a su juventud. Nos inclinamos por estas razones por los estudios de M. de la Garza (1997: 114), quien menciona las características de las diversas tipologías de perro que se daban en el contexto normal, sus tamaños y su empleo para el ritual y cómo estos solían funcionar como sustitutos del sacrificio de hombres (Garza 1997: 117) aunque no fija si requerían para ello características como las que nos aporta el amanuense.

Respecto a fray Diego Durán (1984 I, L. I, Cap. XX: 180-181), también se refiere a ello en su obra:

“(...) Viéndome un español baquiano de aquella tierra me dijo que de que me espantava que nunca tan pocos perros habia visto vender como aquel dia y que habia habido falta dellos preguntando yo a los que

los tenían por allí comprados que para que los querían me respondieron que para celebrar sus fiestas casamientos y bautismos lo qual me da notable pena por saber que antiguamente era particular sacrificio de los dioses los perrillos y después de sacrificados se los comían (...)”.

Como se puede ver, las referencias a este tipo de prácticas se enmarcan más en el contexto del consumo de carne por parte de los indígenas que en la ofrenda de cueros al dios del fuego.

No obstante, y a pesar de la escasa información que hemos localizado, no podemos obviarlas y, aunque como hemos dicho, no parecen estar documentadas en exceso, M. de la Garza (1997: 117) se refiere a una imagen recogida en la esquina inferior izquierda de la lámina 13 del *Códice Borgia* (1993: 13) en la que se ve un perro con un corazón encima (véase figura 105a), lo que en su opinión, parece aducir a la sustitución de los seres humanos por estos animales en el sacrificio, aunque en nuestra opinión es simplemente el signo diario “perro”.

Por otro lado, debemos destacar el hecho de que no podemos obviar que el perro sea uno de los signos calendáricos que encontramos en el *Tonalpohualli* y ello establece una relación con la deidad, máxime cuando los vemos coincidir como signo y deidad que lo acompaña en dos ocasiones en el marco de este documento (*Códice Tudela* 2002: 99r y 117r).

Teniendo en cuenta las relaciones establecidas entre este animal, el perro, y la deidad, *Xiuh tecuhtli*, el hecho de que se refiera concretamente a la ofrenda de cueros podría estar orientado a un contexto de fertilidad, en el mismo sentido que se contemplan las pieles que portan los sacerdotes en *Tlacaxipehualiztli* y que en efecto sí procedían de los sacrificados durante la fiesta, lo que en efecto supondría un paralelismo sacrificado humano-perro sacrificado.

Además en relación con estos animales, el amanuense del *Códice Tudela* asegura que se trataba de animales de muy corta edad: “*que no aya abi[er]to los ojos ni aya comido estiercol de onbre*”. En cualquier caso, esta afirmación parece apuntar a que en general eran criados en condiciones tales que se alimentaban, o al menos probaban, los excrementos humanos, pues el proceso de apertura de los ojos es propio de cualquier animal cuando alcanza algunos días de edad.

Siguiendo con la lectura del documento, encontramos una referencia que ya vimos patente en los folios del Libro Indígena, concretamente en los que recogían las figuras de *Tlalloc* y *Tonatiuh* (*Códice Tudela* 2002: 97r; véase figura 84):

“(…) y también invocaban y llamaban a tlaloc demonio ansi llamado que era señor de este día y de los/^{90v}seis susesivos q(ue) tenia este tlaloc señorío sobrestos siete días (…)”

Encontramos en estas primeras frases dos detalles importantes: por un lado la relacion de las prácticas contempladas con otra deidad además de *Xiuh tecuhtli* y, por otro, la referencia a la división de las trecenas en periodos de siete y seis días y su patronato diferente.

En cuanto al primero de los temas aquí recogido, la relación con *Tlalloc* y con los rituales explicados líneas más arriba, parece un hecho relevante en cuanto acudimos a las fiestas mencionadas por Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. II, Cap. XXXII: 76v) y traídas a colación a este estudio a cuenta del sacrificio de los perros. En esta fuente, como ya hemos visto, relacionaba esta práctica con las fiestas de *Tepelhuil* y *Tlaxochimaco* y en ambas, se identificaba la muerte ritual de animales, entre las que destacaban los perros. Pues bien, además de este factor, es significativo mencionar que existe relación entre el dios *Tlalloc* y dicha práctica ya que, como dice el mismo cronista al describir el sacrificio principal de la fiesta de *Tepeilhuitl* donde se consumía carne de perro, este banquete era en honor al dios *Tlalloc*, aunque como vemos, esto no coincide con la descripción del amanuense del *Tudela*, lo que puede llevarnos a dos conclusiones: por un lado, que el amanuense confundiera el dios honrado en este ritual, pues comparte periodo con *Tlalloc*; y por otro, que Sahagún no le diera importancia al protector de cada día y recogiera un ritual contextualizado en una fiesta en honor a *Tlalloc* pero bajo la cual se celebraban más ritos hacia otras deidades.

Consideramos interesante centrar nuestro análisis en este punto por un aspecto significativo en lo que a materia calendárica se refiere. Teniendo en cuenta que a lo largo del capítulo anterior y del que sigue trataremos de discernir la complejidad de los cómputos calendáricos y los “seres” que intervenían en ellos, a nivel diario, semanal o trecenal, es importante no olvidar que este sistema de trecenas coexistía con la cuenta de las veintenas, así como con los periodos de 365 días recogidos en el *Xiuhmolpilli* o ciclo de los años. Por este motivo, siendo en esta ocasión el primer ejemplo, procuraremos apoyarnos en otros periodos, desde el punto de vista del propio *Códice Tudela* así como de otras fuentes, contemporáneas o no.

Dicho esto, si reparamos en la fiesta que mencionábamos como escenario del banquete ritual de carne de perro, *Tepelhuil*, encontramos en el *Códice Tudela* (2002:

23r) la referencia a esta fiesta con otro término: *ueipachitli*. Además de variar el nombre, y a pesar de la importancia de *Tlalloc* para el contexto en el que nos movemos, se observa cómo el amanuense sesga la información contenida en el *Xiuhpohualli* ignorando la presencia de rituales en favor de *Tlalloc* y mencionando simplemente el papel de los númenes de los borrachos, algo que también recoge Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXXII: 76v) de forma mucho más marginal. En este sentido, el amanuense del *Códice Tudela* (2002: 23r) reduce la importancia de esta deidad, no reconociéndola como numen principal de la fiesta y limitando la información a un breve texto sobre las ofrendas a *Chicomecoatl* y a los dioses de los borrachos:

“{a diez y siete de octubre [tachado]} a treynta de setienbre ueipachitli al dios q(ue) era dedicada chicomecouatl e(n e)sta fiesta solamente se enborrachavan los señores y baylavan y comian y dezian q(ue) era fiesta de los cerros y sacrificavan algun esclavo y si alguno hallava alguna maçorca de mahiz ancha o algun arbol tuerto digo revuelta alguna rama dezian q(ue) la tenían por dios y la adoravan y sacrificavan e(n e)sta fiesta llamava cada uno al dios de los borrachos q(ue) queria y dezian esta fiesta hago a tal dios de los borrachos y se enborrachavan en reberencia de aquel dios”.

Por otro lado, volviendo a lo que nos ocupa directamente, la presencia de *Tlalloc* en relación con esta información no es por tanto extraña, pero fija como veremos dos relaciones.

Por un lado, con el periodo del calendario “civil” o de 365 días, como ya hemos visto, y por otro, establece el patronato de los periodos por trecenas de los que ya hablamos en el capítulo anterior. Así, como ya hemos recogido, los códices *Borgia* (1993), *Laud* (1994) o *Porfirio Díaz* (2001), conservan también la presencia de un dios patrón de la mitad de la trecena. Por este motivo, no pretendemos profundizar más en la información que ya hemos compendiado. No obstante, si comparáramos ambas informaciones, partiendo de la idea de que el Cuadernillo Intruso fue realizado con posterioridad, encontramos que el amanuense (*Códice Tudela* 2002: 90v) recalca:

“(...) Tenia este tlaloc señorío sobrestos siete días y este tlaloc y los demas demonios q(ue) tenían el año en peso (...)”

Con esta información, se obtiene la misma conclusión que veíamos en páginas precedentes, cuando el amanuense (*Códice Tudela* 2002: 97r) mencionaba “*tlaloc*

señoreava y tenía los siete días de la semana”, por este motivo no nos referiremos a aspectos como el posible error de cómputo ya mencionado, pero sí cómo el glosador destaca más ampliamente el papel principal de *Tlalloc* -en este caso- como patrón de la mitad de la trecena.

Por otro lado, además de la simple ampliación, debemos considerar el uso de términos muy relevantes, que nos ponen de manifiesto el papel de estos númenes y el conocimiento del propio autor. Nos estamos refiriendo a la idea de que estos dioses *“tenían el año en peso”*. Con esta expresión se confirma lo que ya habíamos apuntado: la complejidad de los patronatos y su simultaneidad y la del funcionamiento de los calendarios y periodos. Por otra parte, es significativo observar la diferencia entre el *Tudela* y el *Códice Borbónico* (1991: 21) donde observamos que no era *Tlalloc* la deidad que sostenía este año *Caña*, sino que en su lugar, encontramos a *Tepeyollotl*, lo que nos vuelve a poner sobre la pista de un posible parentesco entre estos dos dioses, o bien nos sugiere un aprovechamiento de los númenes contenidos en el Libro Indígena, relacionándolos con la sección del *Xiuhmolpilli*; de este modo, el amanuense demostraría sus conocimientos en cuanto a esta función de las deidades, aunque los relacionara erróneamente.

Si acudimos a las fuentes de las que disponemos, observamos que el *Códice Tudela* no es el único en el que se emplea esa terminología, pues de nuevo en los estudios de documentos como el *Códice Borgia* (1993: 49-53), encontramos la presencia de términos semejantes empleados por M. Jansen, F. Anders y L. Reyes (1993: 279) al mencionar a los *“cargadores del año”*. En opinión de estos autores, las escenas contenidas en la parte superior de las láminas 49 a 53 del *Códice Borgia* (Figura 154), representan:

“(...) la división de la veintena en cuatro periodos de cinco días, subdivididos en 2+3, empezando en caña (XIII). Cada periodo tiene su pareja de dioses: uno carga el cielo, otro empuña una sonaja. Probablemente hay cierta relación con los portadores de los años (...)”

“(...) interpretamos la pareja de dioses como patronos divinos de los años. El primero es el cargador, el patrono de cada signo portador del año, que ya empezaba a levantar su carga en la víspera. El segundo es el que determina la fuerza de los demás días (...)”(Anders, Jansen y Reyes 1993: 279).

En relación con la misma sección de este documento, J. J. Batalla (2008b: 452) plantea otra opción para la división de los periodos por parte de los *tlacuiloque* del *Borgia*:

“(...) realmente lo que se muestra son los cinco días de cada periodo de modo continuado y sin ningún tipo de división, pues lo único que se hace en la parte inferior es resaltar al día portador del año individualmente. El sentido de lectura es horizontal de derecha a izquierda y cada pareja de deidades con los logogramas de los días se corresponden con cada dirección, salvo la pequeña “trampa” del pintor, como veremos, para hacer coincidir cuatro periodos con cinco puntos cardinales, lo que le obliga a “romper” la secuencia (...)”.

Como podemos ver, en estos textos se discuten varios aspectos importantes: que dividan las trecenas, que carguen el año o que haya omisiones de los signos o cambios en las direcciones al haber sólo cuatro parejas frente a cinco orientaciones. Algo que por cierto, se repite en el *Códice Tudela*. Por ello, hemos procurado el análisis de los mismos por separado.

Para empezar, la diferencia es significativa en cuanto a la división de periodos, pues si para uno se separarían en subdivisiones de 5 días a su vez diferenciados en grupos de 2 y 3 signos, para el otro, estos últimos grupúsculos de días (2-3) no existirían. Lo que sí es interesante es que de nuevo encontramos la presencia de dioses relacionados con días del calendario, con signos portadores de los años y con la idea de “carga”, lo que analizaremos a continuación con mayor detenimiento.

Como podemos observar en las imágenes contenidas en esta sección del *Códice Borgia* (1993: 49-53) (véase figura 154), los dioses se encuentran efectivamente con la bóveda celeste sobre sus cervicales, en lo que parece imposible no interpretar como una carga de la misma a modo de Atlantes de la cultura clásica, algo interesante, teniendo en cuenta que en documentos como el *Vaticano B* (1992: 19-22; Figura 155) encontramos imágenes de dioses cargando los cielos con signos calendáricos. Este hecho no es sorprendente si tenemos en cuenta las imágenes del *Borgia* o del *Vaticano B*. No obstante, el amanuense del *Tudela* no nos deja constancia de que hubiera tenido algún contacto con estas fuentes; pero, el hecho de que conozca la expresión de “*tener el año en peso*” es importante. No significa esta afirmación que el glosador viera propiamente el *Códice Borgia* o cualquier documento similar, pero sí que apuntaba a una información más refinada que la del Libro Escrito Europeo del Libro Indígena

donde habla de que los dioses “*tenían*” el año sólo en una ocasión para pasar a hablar de “*abraçan*” el cielo y la tierra sin reparar en nada más (*Códice Tudela* 2002: 97r).

Como vemos entonces, el amanuense cambia la afirmación y pasa de hacer que los dioses abracen la tierra a que carguen con los años. Ante esta alteración, podríamos pensar que el autor del Libro Escrito Europeo desvía la atención, no anulando lo que ya había afirmado al comentar el Libro Indígena. Sin embargo, el gesto y la relación con los años son elementos que conectan directamente con la imagen contenida en el *Códice Borbónico* (1991: 21 y 22) (véase figura 53) respecto a los signos de los años y sus respectivas deidades asociadas.

De este modo, encontramos el doble papel de cada una de las deidades: como cargadores de los años, y como protectores de cielo y tierra según cada dirección del universo. Ello incorpora un nivel más de análisis que el que a simple vista aparecía y nos demuestra de nuevo un conocimiento del amanuense de la religión indígena más amplio del que creíamos en origen, quizá propiciado por un informante indígena.

Por otro lado el *Códice Borgia* (1993), no es la única fuente que presenta esta referencia a los que cargan sobre sí el peso del cielo. En este sentido, el *Códice Vaticano B* (1992: 19-22) también conserva esta sección (véase figura 155), conocida como “los cargadores del cielo” (Anders y Jansen 1992: 211), pero cuya interpretación sólo se distingue de la que estos mismos autores dan a la del *Borgia* en los dioses representados, que no son los mismos que en el caso anterior.

Dejando al margen el tema de las deidades, que ya hemos visto que son dos en todos los casos, que se orientan a las direcciones y que parecen relacionarse con el cielo, pues lo sustentan, y con la tierra por la que caminan, debemos centrarnos en el segundo de los temas.

La idea de que las divisiones en los periodos de las trecenas existieran no es nueva. El mismo amanuense del *Códice Tudela* comete un error en su cuenta en los comentarios al Libro Indígena que recogíamos anteriormente (véase capítulo 5.3), cuando en el folio 98v, otorga a *Tlalloc* menos días de los que le correspondían, pero lo que sí es cierto, es que a la luz de las interpretaciones que acabamos de ver, y según los comentarios de Sahagún que recogíamos en el capítulo anterior, estas divisiones se daban.

Por otro lado, el hecho de que no coincidan las que plantea el amanuense del *Tudela* con las que mencionaba Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Ap. I: 76v) de semanas de cinco días, puede deberse a que dichas divisiones fueran

desconocidas por el glosador, lo cual, como apuntábamos antes, no parece probable, o a que se trató de un intento de diferenciar ambos calendarios, pues Sahagún divide los meses de 20 días, es decir, los propios del *Xiuhpohualli*, en “*quintanas*” (C.F. 1979 I, L. IV, Ap. I: 76v) y no en semanas, pero asevera de forma tajante que las trecenas no eran periodos divisorios de otros más amplios.

Continuando con el análisis de esta frase en relación con lo recogido en los códices del *Grupo Borgia*, la interpretación de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 279) y de J. J. Batalla (2008b: 452) varía en la relación que establece este último entre el cuarto portador del cielo y la quinta dirección, la central, pues según dicho autor (Batalla 2008b: 452) “*el caminante de la página 52 tiene su imagen mántica y el último signo diario en la siguiente hoja para hacerla coincidir con la sección central*”. Este hecho concuerda con la aparente ausencia de una quinta dirección central en el *Códice Tudela*, pero puede ser considerado innecesario si tenemos en cuenta la ausencia de la misma en otros documentos, como ya explicamos en el capítulo anterior.

Por último, y antes de continuar con la lectura del texto, las ideas planteadas hasta ahora nos llevan a pensar en la relación establecida entre el patronato de los años y la protección sobre los periodos de 7 y 6 días. Con estas afirmaciones complementarias entre los textos plasmados en el Libro Indígena y los del Cuadernillo Intruso que nos ocupa, el amanuense nos completa la información; confirmando la protección de los dioses que los *tlacuiloque* recogieron a mayor tamaño, sobre diversos periodos astronómicos. Para confirmarlo además, y siguiendo con la lectura de este folio, el glosador-comentarista afirma:

“(...) y señoreaban los días de la semana [los arriba representados] eran los principales demonios que adoraban y en mas tenían (...)”.

Como veíamos con la glosa anterior, repite en esta ocasión que señoreaban los días de la semana, empleando de nuevo precisamente este término, lo que como veíamos algo más arriba, Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Ap. I: 76v) nos negaba. Ahora bien, dejando al margen por un momento en calidad de qué consideramos las trecenas, si como periodos en sí mismos (a modo de meses del *Tonalpohualli*) o como elementos activos dentro de una cuenta entrelazada con el *Xiuhpohualli* pero independiente en su tratamiento; y tomamos el término “semana”

con el sentido de la palabra, “*siete días que hay intermedios entre un domingo y otro*” (Covarrubias 1611: 89), es precisamente a lo que vemos que se refiere el amanuense.

Según la división que lleva a cabo en los comentarios del Libro Indígena y los que reproduce como vemos en este folio 90r, el amanuense pretende establecer el patronato compartido de las trecenas en divisiones de 7 y 6 días, lo que para un occidental sería el recorrido del tiempo del Lunes al Domingo es decir, una “*semana*” completa.

Por otro lado, debemos fijarnos en que a este vínculo con los siete días de la semana, se le relaciona también con los que eran *los principales demonios que adoraban*. El hecho de que se emplee el término “*principales*” implicaría que estos númenes no poseían exclusividad en la adoración, lo que de nuevo nos pone sobre la pista de una jerarquización de los patronatos y confirmaría el porqué de la representación de los dioses con los signos diarios. Del mismo modo, encontramos un rasgo de esta jerarquización al acercarnos al *Códice Borbónico* (1991: 7) donde encontramos a este mismo dios *Tlalloc* (Figura 156), como protector de la séptima trecena, la correspondiente a 1 Lluvia.

En el *Códice Laud* (1994: 9-16) vemos lo que los autores (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231) han identificado como “*señores de las trecenas divididas*” (véase figura 73). En esta secuencia, aunque la división no es en grupos de 7 y 6 como en el *Tudela*, parece que existe una fragmentación de las trecenas en grupos desiguales de 8 y 5 días respectivamente. Además de este cambio en el sistema de división temporal, encontramos también que los dioses protectores no coinciden con los del código que nos ocupa, sino que presentan cambios importantes, cometiendo incluso errores en la distribución de sus signos diarios (Anders, Jansen y Cruz 1994: 234).

En este sentido, es interesante destacar que algunos de los dioses coinciden como protectores de las trecenas, como es el caso de *Tlalloc*, *Tezcatlipoca* o *Tlazolteotl* pero en ningún modo se corresponden con las direcciones y los signos que quedarían bajo su protección. De la misma manera ocurre con el *Códice Borbónico* (1991) donde encontramos a estas tres deidades, entre otras, como protectoras de los diferentes periodos, siendo estos la séptima trecena, la octava y la décimo tercera respectivamente.

En el *Códice Tututepetongo* o *Códice Porfirio Díaz* (2001) la información, muy dañada, ha sido recuperada a través de sus paralelismos con el *Códice Laud* (1994) de ahí que la comparación también difiera respecto al *Códice Tudela*.

En esta primera parte de la trecena, encontraríamos en estos ejemplos a la diosa Tlazolteotl (*Códice Laud* 1994: 10; *Códice Tututepetongo* 2001: 42), como deidad, mientras que en el *Tudela* (2002: 97r), a Tlalloc como dios telúrico protector de este periodo. Del mismo modo que en el *Códice Tudela* en el Libro Indígena y el Libro Escrito Europeo veíamos que existía una distinción entre los aspectos que los dioses tienen bajo su protección, en este caso F. Anders, M. Jansen y A. Cruz (1994: 234) observan una diferenciación parecida en lo que se refiere a estos códices, donde aparecen las figuras estableciendo también una dicotomía (hombre-mujer; calor-frío; fertilidad-desastre; maíz-maguey). Esta diferenciación de nuevo nos indica que era común en las representaciones de parejas y que el amanuense, a la vista del Libro Indígena, las refiere a su vez. El hecho de que no coincidan puede deberse una vez más a una diferencia de tradición (Anders, Jansen y Pérez 1993: 163).

Otro de los documentos que recoge estas *trecenas divididas* es el *Códice Borgia* (1993: 75-76) aunque los autores que lo han estudiado (Anders, Jansen y Reyes 1993: 365; Batalla 2008b: 496) sí reconocen el uso del *Códice Tudela* como fuente para esta sección, tal y como recogimos en el capítulo anterior (véase apartado 5.2). Por otro lado, el *Códice Borbónico* (1991) aunque no reconozca específicamente este tipo de relación, sí contiene en los cuadros más grandes las figuras de algunas deidades cuya protección sobre el conjunto del periodo se supone y que, además, en algunas ocasiones coinciden con las contenidas en otras fuentes.

Así, todo esto está vinculado con la idea que expone el amanuense a continuación del fragmento del texto que comentábamos:

“(...) y el que en este día enfermaba hasta que sanaba o moría ofreçia a este demonio ofrendas (...)”

Como vemos, esta afirmación afianza lo que acabamos de decir al respecto de la importancia de los dioses, pues el mismo amanuense le da el mayor rango de importancia dentro de la religión. Por otro lado, vincula la enfermedad con el patronato o protección de los dioses, relacionándolo incluso con la muerte. Este hecho no resulta aislado, pues como veíamos en el comentario del Libro Escrito Europeo del Libro Indígena del *Tonalpohualli*, el glosador relaciona a estos dioses, a *Tlalloc* concretamente, con el Mal de Caratea o Mal de San Lázaro.

El hecho de que no amplie estos datos que sí recogió en folios comentados cronológicamente con anterioridad es también significativo o por un lado podría

hablarnos de la escasez de espacio que el amanuense tendría para recoger la ampliación de información que buscaba incorporar; por otro, puede buscar decir más cosas de las que ya había dicho, de ahí que procure ser parco en lo que a repeticiones se refiere.

En efecto, parece que estos dioses recibían ofrendas en materia de curaciones o de protección, como recoge Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I L. I, Cap. XXI: 20v) precisamente en relación con los *tlaloque*, que ya recogíamos en el capítulo anterior, pero que ampliaremos con la descripción de las enfermedades que se relacionan, entre otras, con las que recogía el amanuense en el Libro Indígena del *Códice Tudela*:

“(...) Las enfermedades por que hazían estos votos era la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo; y también el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo; y también el embaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro o pararse yerto (...)” (C.F. 1979 I L. I, Cap. XXI: 20v).

Ello nos lleva a comprobar que estas advocaciones en materia sanitaria parecen ajustarse con la realidad de la época, así como con prácticas relativas a ofrendas y protecciones.

Respecto a “*estos principales demonios*” es interesante destacar que, si bien en esta primera trecena en el *Códice Tudela* los patronos serían *Tlalloc* y *Tonatiuh*, como vimos en el capítulo anterior, en otras fuentes los patronatos cambian.

Continuando con la lectura del documento (*Códice Tudela* 2002: 90v), vemos que destaca las ofrendas que el enfermo entregaba:

“(...)y se sacrificaba y la sangre q(ue) sacava echaba ençima a este demonio o a su ymajen (...)”

Esta práctica, que no aparece en el Libro Escrito Europeo del Libro Indígena, sí viene recogida en otras partes del documento, como en el folio 51r (*Códice Tudela* 2002) donde se representa a *Mictlantecuhltli* (Figura 157) recibiendo una ofrenda de corazones y sangre humana: *manera de sacrifi(c)io antel demonio /coraçon/ sacrifican sestos las leemguas (sic) y orejas y la sangre q(ue) sacan la dan a beber al demonio y se la echan en la boca q(ue)sta como arriba paresçe*. En este sentido, se aprecia claramente el ofrecimiento de la sangre, representado en la parte inferior por dos personas agujereándose la lengua y ofreciéndola.

Además no es el único ejemplo del *Códice Tudela* en el que aparecen ritos de ofrendas a los dioses, puesto que en los folios 50v y 76v hay una referencia a la misma práctica, también relacionada con Mictlantecuhтли, tanto visual (Figura 158) como por escrito:

“(…) ^{76r}esta es una manera q(ue) tenían los yndios desta nueva espana de ofrecer sangre por vivos o defuntos o enfermos tomavan un palo de tea y aguzavanle de las puntas y con la punta se abrian las orejas o lenguas se horadavan y las pantorrillas y muñecas y muslos y verijas y naturas ansi onbres como mugeres y sacabanse muncha sangre y en unos caxetes q(ue) son escudillas toma/ ^{76v}van la sangre que se sacavan y llevavanla a los sacerdotes del diablo q(ue) llamavan papa y estos tomavan la sangre y subian por escaleras y la echavan encima al ydolo q(ue)staba en medio del pueblo situado para este efeto (...)” (*Códice Tudela* 2002: 76r-76v).

Lo que estamos viendo a la luz de estas afirmaciones es algo que venimos destacando a lo largo de este estudio: el *Códice Tudela* (2002) no es un documento que trate diversos temas por separado, sino que aunque la diferenciación propuesta por parte de J.J. Batalla (2000a y 2009) entre sus secciones es favorable para el análisis de su contenido pictórico, no debemos olvidar que no es excluyente en su comentario escrito, sino que las diversas secciones se encuentran interconectadas por tratar todas ellas elementos propios de la religión indígena.

Lo que podemos observar, dejando al margen de momento si se vinculaba a *Mictlantecutli* como aparece en el códice, o a *Tlalloc* como se recoge en el Libro Escrito Europeo del Cuadernillo Intruso del *Tonalpohualli*, es que tenemos que dar por importante este tipo de actuaciones, especialmente si tenemos en cuenta que estas ofrendas se relacionaban en gran medida con la actualización de una Historia Sagrada y con niveles muy profundos de significación en la doctrina religiosa (Graulich 1990: 382-3).

Como podemos ver, en el texto explicativo de la imagen plasmada en el folio 76r (*Códice Tudela* 2002) encontramos referencias no sólo al rito de ofrecer sangre, sino a su vinculación con las oraciones que se ofrecían en favor de los enfermos, personajes que como ya hemos visto repetidas veces, estaban muy vinculados a *Tlalloc*, aunque en el folio 76r sea *Mictlantecuhтли* el dios representado.

Por otro lado, la última de las palabras que recogíamos del fragmento seleccionado del folio 90v se refiere a este “*demonio*” o “*a su ymagen*” esto es, una parte del sacrificio que implicaba la encarnación de la divinidad (Nicholson 1971: 433), o en el caso por ejemplo de *Panquetzaliztli*, la masa de bledos con que se confeccionaba la imagen del dios *Huitzilopochtli* (C.F. 1979 I L. II, Cap. XXXIV: 87v): “*baxavan del cu trayendo consigo la estatua de Uitzilopochtli captiva, que era de masas, y llevávanla para sus casas, y hazian convite con ella a sus parientes y a todos los de su barrio*”.

Para concluir con estas ideas y tomando en cuenta que el amanuense del *Códice Tudela* (2002: 51r y 76r) repitió una información parecida en dos folios diferentes escritos antes (Batalla 2000a II: Tabla 9) e incluso, después (*Códice Tudela* 2002: 50r; Batalla 2000a II: Tabla 9) del que nos ocupa, nos parece interesante tratar de determinar si existe algo semejante en otras fuentes que nos invite a ampliar lo que el amanuense del *Códice Tudela* nos afirma. Así, a la luz de obras como las de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I L. II, Ap. I: 107r), fray Diego Durán (1984 I L. I, Cap. VIII: 85) o fray Toribio de Benavente (1984 *Historia...Ttdo* 6, Cap. I: 32), nos llega noticia de este tipo de costumbres. Es interesante señalar para concluir, la importancia de esta práctica en el contexto religioso.

Por último, dentro de este contexto, se produce una variación entre el dibujo original del folio 76v responsabilidad del *tlacuilo*, y el que podemos ver a día de hoy. Si bien la línea con la que se rodea la sangre contenida en los recipientes y manos de los sacerdotes es claramente prehispánica, la que cae sobre el ídolo y lo impregna todo es puramente colonial (Batalla 2000a I: 553). Estas modificaciones que suponemos, se produjeron en la misma pintura que las del estilo indígena, nos impiden determinar si fue el amanuense por sí mismo o si ordenó los cambios. Lo que sí es un hecho es que no parece razonable representar la sangre de una manera limitada y “pulcra” en estilo prehispánico y después completar la página con gran cantidad de gotas dispersas sobre la figura (Batalla 2000a I: 163), salvo que la intención fuera mostrar de un solo golpe de vista la profusión de la sangre.

No es el único reconocimiento que según el amanuense se daba en favor de *Tlalloc*, pues, y volviendo al orden de lo que recoge a continuación el autor en el Cuadernillo Intruso (*Códice Tudela* 2002: 90v):

“(...) tambien el q(ue) naçia en este dia tomaba nonbre de las significaçiones deste demonio tlaloc q(ue) tenia munchas (...)”

Una prueba importante de la gran cantidad de atributos y referencias que recibía *Tlalloc* es el trabajo que llevó a cabo J. Contel (1999: 20) en base a esta deidad y precisamente a la importancia de su nombre. Desde este punto vista, J. Contel (1999: 20) destaca la relevancia de la nomenclatura de los dioses y la enorme afluencia en casos no tan lejanos a la cultura occidental, como es el de los 99 nombres que recoge la doctrina musulmana como “nombres de Dios”. En este sentido, retoma las ideas de autores que sugieren que los apelativos son más significativos de lo que podríamos creer a simple vista, considerándolos con una carga espiritual, sagrada o mística determinada y justificando así que no conocieran el verdadero nombre de Dios, para evitar que hicieran un uso inadecuado del mismo (Contel 1999: 20- 21).

En este mismo sentido, así como este autor lo recoge de cara a los mitos de creación de los pueblos mesoamericanos (Contel 1999: 22), la importancia del nombre y el poder que confiere su conocimiento en otros ámbitos del mundo es significativa, como menciona Manuel Antonio Marcos (1992: 297) en relación a la cultura greco-latina:

“(...) Todo cuanto existe es dotado con un nombre que lo identifica, lo individualiza y lo personifica. El nombre, además, implica un sonido. La relación entre ese sonido, el nombre y el portador del mismo supone una identidad simbólica, de tal forma que el nombre puede ser utilizado mágicamente para influir de manera positiva o negativa sobre el portador (...). Dado que el nombre puede ser manipulado en perjuicio de la persona que lo ostenta, era frecuente la costumbre de tener dos nombres, uno usual, corriente y “postizo”, y otro verdadero, secreto y conocido por su dueño y un círculo restringido de personas. Semejante precaución llegaba a su máximo grado cuando se trataba de personajes regios o sagrados; y se extremaba aún más, si ello fuera posible, cuando se refería a los propios dioses (...)”.

Entre los griegos, nos dice J.G. Frazer (1981: 307) que los sacerdotes llegaban a grabar los nombres previos a su consagración en piezas de bronce o plomo que arrojaban después al mar. La idea, obviamente, era que se perdieran los antropónimos que habían sido empleados por ellos antes de su ingreso en la profesión sacerdotal.

Además, estos ejemplos no son únicos, y de hecho es algo delicado en muchas religiones, y la judía (Torah Ex. 20,7) o la cristiana (Biblia, Ex. 20,7) no podían ser excepciones. En ambas podemos ver cómo se recoge un precepto similar: “No pronunciarás el nombre del Eterno, tu Dios, en vano, porque el Eterno no tendrá por inocente al que pronuncie su nombre en vano”. Como vemos, la dinámica es la misma.

Efectivamente, si tenemos en cuenta el poder de los dioses, el hecho de poder manipularlos no sería algo despreciable, teniendo en cuenta que, entre sus atribuciones, en Mesoamérica los dioses eran responsables de las enfermedades o el hambre (C.F. 1979 II, L. VI, Cap. VIII: 78v-79r).

El mismo Bernardino de Sahagún atribuye seis nombres diferentes al dios *Tlalloc* tan sólo en el folio 28r del *Códice Florentino* (1979 II, L. VI, Cap. VIII, fol. 28r) mencionándolo como “*O señor nuestro humanísimo, liberador, y señor de las verduras, y frescuras, y señor del parayso terrenal, oloroso y florido, y señor del encienso, o copal*”. Lo que parece ajustarse con lo recogido en náhuatl¹⁴¹: *Tlacatle totecoc: Tlamacazque, xoxouhque, tlallocatcutle yiauhioe, copalloe*.

J. Contel (1999: 25) descubre además hasta 23 sólo en la obra de fray Bernardino de Sahagún, lo que nos confirma lo que el amanuense ya apuntaba (*Códice Tudela* 2002: 90v), y es la cantidad de nombres por los que se dirigían a este dios en concreto.

Siguiendo con los estudios que a la luz de su figura y sus nombres se han llevado a cabo, también a través del *Códice Florentino* (fols. 158-177), J. Contel (1999: 23) destaca, como hemos hecho nosotros a través del folio 28r del *Códice Florentino*, la cantidad de nombres diversos que se le daban a esta divinidad. No obstante, lo que apunta este autor es que estos eran una manera de no pronunciar el apelativo sagrado del dios:

“*L’énonciation de la nomenclature du dieu Tlalloc répondait à un code très strict. Il appartenait à l’orateur ou au prêtre de protéger le véritable nom du dieu car ce nom seul exprimait sa véritable essence (...) Le prêtre était celui qui connaissait le nom des dieux et qui seul savait les invoquer (...)*”

[(...) La mención de la nomenclatura del dios *Tlalloc* respondía a un código muy estricto. Correspondía al orador o al padre proteger el verdadero nombre del dios porque este nombre sólo expresaba su verdadera esencia (...) El sacerdote era el que conocía el nombre de los dioses y el único que sabía invocarlos (...) (Contel 1999: 23) (traducción propia)].

¹⁴¹Agradecemos al Dr. José Luis de Rojas las indicaciones con las que nos orientó en la traducción de los términos identificándolos. Por ese motivo, podemos observar que en náhuatl y en castellano la traducción parece ajustarse.

A la luz de todo esto, lo que plantea el amanuense no es tan “inocente” como parece, puesto que introduce la idea de que las deidades presentaban, del mismo modo que en el mundo occidental, varias nomenclaturas diferentes que supondrían además una carga de energía, poder o fuerza intrínseca al mismo. El que recibía por tanto un nombre vinculado a la divinidad obtenía así lo que fuera que residiera en ese término.

Aunque en las líneas siguientes procuraremos profundizar más en la cuestión de los nombres y su vinculación con los dioses, si seguimos leyendo el texto del *Tudela* encontramos información ampliada que no hallábamos en las páginas del Libro Indígena:

“(...) este xuctecle q(ue) era el demonio q(ue) este dia reynava no le tenían por principal sino al tlaloc y a este xuctecle tomavan por abogado como nosotros tenemos los santos {ansi [tachado]} por abogados y en sus fiestas les soleniza[letra tachada]mos y festejamos su fiesta y le suplicamos ser abogado n(uest)ro ansi ellos este dia a este xuctecle se lo suplicavan q(ue) fuese favorable con tlaloc q(ue) era el dios principal (...)”

A pesar de todo lo dicho en páginas anteriores, el amanuense vuelve a reafirmarse en el hecho de que *Xiuhtecuhtli* no era el dios que gobernaba realmente sobre el periodo diario de 1-*Cipactli*. De este modo, apuesta una vez más por la idea de que existía una jerarquía en las deidades mesoamericanas, al menos en lo que a su papel calendárico se trataba.

Además, es interesante destacar cómo traza una línea entre lo que los indígenas creían y lo que él mismo opinaba; pues cuando lo presenta la primera vez, la traducción del término *xuctecle* en el recto del folio 90r del *Códice Tudela* “*quiere dezir dios del fuego*” mientras que también es claro al emplear ahora en el 90v, el término “*demonio*” para referirse a él como ser espiritual y no como divinidad.

Avanzando en la lectura y tratando de ampliar lo trabajado en el capítulo anterior (véase apartado 5.3.2) en relación con el papel de los patrones, el propio amanuense apunta a esa referencia en las líneas que acabamos de reproducir. No deja de ser significativo que, si bien en el primer caso nos refiriéramos a los santos en su papel onomástico, aquí se aplica en mayor medida al momento temporal en el que se presentaba una necesidad.

En este caso, el amanuense no menciona nada relativo al nacimiento o a la onomástica de los niños, sino a la protección de los dioses frente a enfermedades y al

empleo de estos como “*abogados*”, que presentaran de alguna manera las súplicas a entidades superiores. Supone a los dioses “*menores*” como una suerte de mensajeros que ponían ante los que realmente decidían, las peticiones y las ofrendas a cambio obtenidas.

Como ya destacamos en las páginas del capítulo anterior (véase apartado 5.4), el papel de los patronos estaba muy próximo a la religión Católica de la época, en cuanto a su protección sobre los obsequiados con el nombre. No obstante, P. Ragon (2002: 363) amplía la protección de los patronos a las actividades, la retirada de las epidemias o los cambios en la climatología que ya se creían en la Vieja Europa, afirmando que fueron muy bien acogidos en los territorios de la Nueva España desde los primeros años de la conquista.

Por otro lado, este papel mediador de los dioses “*menores*” sería el que nos orientaría de nuevo a pensar en el modelo católico, que según dice P. Ragon (2002: 362) se arraigó enseguida en los nuevos territorios. Según este mismo planteamiento, la Iglesia Católica reconoce el modelo de intercesión de los santos en su Catecismo (1992: pto. 956). Aunque esto pudiera verse como un sistema que rompería la idoneidad de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres, el Catecismo del Concilio de Trento (1926: pto. 741) lo reconoce como tal:

“(…) Pues si la razón de que no podamos valernos de los socorros de los Santos es porque tenemos por único Patrono a Jesucristo, nunca el Apóstol hubiera solicitado con tanta insistencia ser ayudado para con Dios por medio de las oraciones de los hermanos que aun estaban vivos. Pues no menos disminuirían la gloria y dignidad del medianero Cristo las oraciones de los vivos, que la intercesión de aquellos Santos que ya están en los cielos (...)”.

Aunque pudiera parecer que nuestro objeto difiere de la interpretación católica de estas cuestiones, no debemos perder de vista que la persona que escribió estos comentarios en el *Códice Tudela* durante el siglo XVI era, probablemente español y presumiblemente católico. Este tipo de prácticas no le resultarían extrañas, teniendo en cuenta que se daban las mismas en el contexto europeo del XVI pero, en vez de los nombres de deidades indígenas, se empleaba la protección de personajes recogidos en el martirologio.

No es la única referencia que hace a este paralelismo, especialmente si tenemos en cuenta que habla de que se solemnizaban las festividades de estas deidades como

Xiuhtecuhtli, para así poder obtener su mediación ante quien realmente decidía las situaciones finales; es decir, del mismo modo que los santos median ante Dios, quien para la religión Cristiana es el “omnipotente” (Catecismo de Trento 1926: pto. 13).

Para concluir con esta parte del texto, destacaremos la propia diferenciación que respalda lo aquí apuntado, pues el amanuense se refiere al final de la cita a *Tlalloc* como el que “*era el dios principal*”, reconociéndolo aunque sólo sea lingüísticamente como tal, mientras que esta excepcionalidad no se encuentra presente en relación con *Xiuhtecuhtli*.

Finalmente, nos referiremos al último tema tratado por el amanuense en relación con este día:

“(...) en este dia ponian nombres a los q(ue) naçian çipactle q(ue) quiere dezir sierpe y otros y a las mujeres ponian cue q(ue) quiere dezir vestidura o le ponian nonbres de rosas dedicadas a este demonio”

Como vemos, este fragmento es otro de los ejemplos que nos hace ver la complejidad de la información que nos aporta el amanuense en unas pocas palabras.

Hasta este momento no había apenas mencionado el tema de los nombres de los indígenas, tan importantes sin duda como veíamos antes, por el celo con el que guardaban la nomenclatura de según qué cosas debido al poder que conllevaban. Con esta descripción, nos da el amanuense de nuevo razón para pensar en lo que proponíamos en el capítulo anterior (véase apartado 5.4) cuando nos referíamos a la actitud de la religión católica de cara a los patrones. Encontramos entonces una ritualidad relacionada con las prácticas cristianas posteriores. Si bien en este caso, el nombre que se le atribuía era el de “*çipactle*” esto probablemente estuviera relacionado con el signo diario bajo el que nacía, aunque el amanuense no sea explícito en su explicación.

Por otro lado, fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. I: 3r) no reafirma que esta práctica fuera tan estricta y aunque recoge que efectivamente se daba este nombre, también menciona que podían ponerle cualquier otro.

El hecho de que a las mujeres se las llame “*cue*” y que esto sea traducido por “*vestidura*” no parece concordar ni con el signo ni con la predicción hecha hacia los varones. Por este motivo, como hipótesis, planteamos la idea de que no se refiriera exactamente a esta prenda con dicho término, sino que se tratara de “*cuech*” es decir, el aplicado para “*una culebra o serpiente inofensiva*”, como recogen los diccionarios

de nahuatl (GDN 2012). Por otro lado, que simplemente escriba “*cue*” podría deberse a una deformación del término “*cueitl*” que significa “*falda*” (GDN 2012) y que, por metonimia, se aplicaba a las mujeres en general, máxime cuando menciona el término “*vestidura*”.

Finalmente, respecto al comentario relativo a las flores y los nombres de las mujeres, nos preguntamos qué tipo de flor sería esta. En este sentido, es interesante destacar la importante presencia de nombres calendáricos presentados en registros como la *Matrícula de Huexotzinco*¹⁴² (Figura 159), en donde localizamos un número elevado de personas a las que se les atribuía un nombre que se correspondía con alguno de los signos calendáricos. Así, como se puede apreciar, observamos una cantidad que supera en muchas ocasiones la centena, lo que nos lleva a pensar que el amanuense tiene razón cuando plantea que se le ponía “*çipactle que quiere decir sierpe y otros*” refiriéndose este “*otros*” al resto de signos del calendario.

En este sentido por tanto, en el texto relativo a los nombres del *Tudela*, debemos dirimir a qué deidad se refería en lo que respecta a las ofrendas. El hecho de que resalte durante todo el folio la importancia y el decisivo papel de *Tlalloc* hace que nos planteemos que se tratara de éste, si bien, también se refiere a *Xiuhtecuhtli*. Ante esta tesitura y sin más pistas que el conjunto de nombres que normalmente se muestran relacionados con esta deidad, procedimos a la búsqueda de alguna especie vegetal que se relacionara con éste númen o alguno de los que le acompañan.

Finalmente, a través de la obra de Francisco Hernández (1959 VII, L. VI: 143) localizamos la *chalchiuhyexochitl* que, aunque en esta edición no fue comentada, sí recibe atención en la edición de las mismas obras recogida por el Instituto de Biología de la UNAM (1942 L. VI, Cap. I: 842) que lo ha digitalizado haciéndolo accesible en la web y en donde se recoge la siguiente descripción de la planta:

“(…) *Es un arbusto que de una sola raíz fibrosa echa ramas delgadas y leñosas, y en ellas hojas como de ciruelo y flores amarillas que tienden al azul, de donde le viene el nombre, semejantes a cálices, con seis senos pequeños y márgenes verdosos y crenelados, de donde se producen granos amarillo rojizos. Es de naturaleza caliente, y proporciona el uso de sus flores para tejer coronas y ramilletes. Es propio de clima templado como el mexicano, o un poco más cálido, y florece en septiembre (...)*”.

¹⁴²La *matrícula de Huexotzinco* es un documento del siglo XVI procedente del Centro de México en donde encontramos un censo de los individuos de dicha localidad con los nombres en náhuatl y en castellano, que se custodia actualmente en la Biblioteca Nacional de Francia (Prem 1974).

A pesar de esta descripción, inexplicablemente no se recogió el nombre científico de la consabida flor o de la planta en sí misma limitándose tan solo a su etimología:

Chalchiuhyexochitl: de chalchiuh X chalchihui (tl), chalchihuite, esmeralda, ye (tl), tabaco, y xochitl, flor. Flor del tabaco de esmeralda.

Ante esta información, sólo podemos limitarnos a apuntar que se trataría hipotéticamente de este tipo de planta, aunque no podamos afirmar que sea ella ni nos sea posible identificarla con seguridad.

Finalmente, recopilando la información que nos ofrece el amanuense en relación con este signo (véase figura 150b), se observan constantes referencias a las deidades recogidas en el Libro Indígena, tanto a los signos, como a las prácticas que desarrollaban en el contexto de este periodo. Por otro lado, se aprecia una relación entre la figura del ave agorera, el dios *Xiuhtecuhtli*, representados en el Libro Indígena sobre el primer signo de la primera trecena, y su respectiva influencia.

Como vemos, el glosador-comentarista recoge los elementos que le son conocidos en relación tanto con el señor de la mitad de la trecena, *Tlalloc*, como con el dios tutelar del día *Xiuhtecuhtli*, sin relacionarlo con la noche, incorporando una explicación que haga comprender a un lector occidental los niveles de importancia de uno y otro y los tipos de ofrendas y ceremonias celebradas, así como los augurios más importantes.

6.2. II Ecatl (fol. 91r)

Como en 1 *cipactli*, el amanuense inicia su descripción (Figura 160) con el número y el signo del día:

“(...) el segundo dia q(ue) tenían llamavan ome ecatl que quiere dezir dos vientos (...)”

De nuevo, vemos como es conocedor de la importancia de relacionar número y signo, de tal manera que conserva el nombre del día como tal. Este hecho, aunque parezca poco relevante, no se llevó a cabo en otras fuentes posteriores, perdiendo el sentido calendárico que en origen tenía, como en el caso del *Códice Magliabechiano*

(1996) en donde el *tonalpohualli* queda reducido a un simple compendio de nombres de los días (Batalla 2010: 12).

Respecto al patrón, segundo elemento que menciona de forma sistemática, como si llevara un plan prefijado, dice:

“(...) el demonio q(ue) tenia por propiçio y abogado o caya en este dia llamavan tlahuizcalpantecuitli q(ue) quiere dezir señor de casa esclaresçido (...)”

Una vez más, la deidad a la que se refiere es la protectora del día, no de uno de sus periodos y queda de nuevo al corriente de ambos nombres, pues recoge tanto el término náhuatl como el castellano. Respecto a la traducción que nos aporta, no parece corresponderse con la etimología que encontramos en los diccionarios¹⁴³ (GDN 2012). En este sentido, el término que más se asemejaría sería “*tlahuitzcalehua*” cuyo significado se corresponde con “amanecer” (GDN 2012). Así, el apelativo que emplea el amanuense “*esclaresçido*” se refiere en el diccionario de Covarrubias (1611: 766) como “*el muy ilustre, de claro linaje*” lo que no parece relacionado con el amanecer, aunque el verbo del que procede (esclarecer) y con el que comparte entrada, sí se refería a “*apuntar la claridad y la luz del día*” y podría remitirnos a un error de conceptos por parte del amanuense.

Como veíamos en el epígrafe 3.3, la presencia de *Tlahuizcalpantecuhli* en este colectivo de *Nueve Señores de la Noche*, no se recoge en el resto de documentos conservados, donde esta posición es ocupada por *Itztli*. Es por tanto, un aspecto novedoso en esta materia que podría ser atribuido, como hemos hecho en otras ocasiones, a una diferencia de tradición o a un error del *tlacuilo*, pues no debemos obviar que el amanuense sigue la información plasmada por este.

El hecho de que aparezca uno u otro dios no sería excesivamente relevante si nos ciñéramos a esta teoría, dando por válida la idea de diferencias regionales que se traducirían en una protección diferente, pero en el mismo sentido que las demás.

Por otro lado, en los códices considerados de referencia en este estudio por tratar los mismos aspectos religiosos (*Borgia*, *Vaticano B*, *Cospi*, *Vaticano A* o *Fejérváry-Mayer*), encontramos algunos ejemplos de esta deidad, si bien no como patrón de un periodo diario, sí en otros papeles relacionados con el calendario.

¹⁴³*Tlahuizcalli* se traduce como “aurora” sumado a la partícula que indica lugar –pan y al término *tecuhli* que implica señorío y que ya veíamos en ejemplos anteriores (GDN 2012).

Lo que F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 329) recogen en el comentario que realizan al *Códice Borgia* (1993: 53-54) (véase figura 66a), es que hacen notar la variación que se da en este documento en cuanto a las escenas en las que aparece Tlahuizcalpantecuhtli y los signos diarios con los que se relaciona, apuntando hacia un error del *tlacuilo* del *Borgia* (Anders, Jansen y Reyes 1993: 289-290).

En este sentido, J.J. Batalla (2008b: 458) matiza de alguna manera estas afirmaciones mencionando a su vez que precisamente en estas páginas, que han variado respecto a otros documentos (*Códice Vaticano B*, *Códice Cospi*), es donde se da una alteración en la composición del código, lo que no nos permite afirmar si hubo un error, en tal caso, si fue por copiar de otro documento o no; o si se trata de la variación propia de un cambio en la tradición seguida.

Por otro lado, en el *Códice Vaticano B* (1992: 80-84) se recoge (véase figura 119) la sección que se ha venido en llamar “*los ataques de Venus*” (Anders y Jansen 1992: 329), páginas en las que se plasman las manifestaciones de este dios, *Tlahuizcalpantecuhtli*, en diferentes periodos relacionados con los signos del *tonalpohualli* que en vez de ocupar 260 días, requieren 584 para volver a comenzar por el día *cipactli*, por tratarse de un periodo venusino. La complejidad de este ciclo no es objeto de nuestro trabajo pero sí lo son las influencias que en los periodos recogidos por este documento tiene la deidad.

En el *Telleriano Remensis* (1995: 14v) define a este dios como “*señor de la mañana, cuando amanece y lo mismo es señor de aquella claridad. Quando quiere anochecer. Este es señor de estos trece días [trecena uno serpiente]*”. Finalmente, para concluir con los documentos que le conceden un papel especial, debemos referirnos al *Códice Cospi* (1994: 9-11) en cuyas páginas (Figura 161):

“(...) *Vemos cinco manifestaciones de Tlahuizcalpantecuhtli, en forma esquelética, tirando dardos con atlatl alzado contra diversos signos, que representan distintos sectores de la vida, de la naturaleza y de la sociedad (...)*” (Anders, Jansen y Van der Loo 1994: 239).

En cuanto a sus agüeros, el amanuense del *Códice Tudela* se refiere de nuevo al ave o volador que se le asociaba, que coincide con el recogido en el folio 98v correspondiente al Libro Indígena y al que aplica el término de:

“(...) *quetzatl huit[zitl] q(ue) quiere dezir paxarico asi llamado (...)*”

Llegados a este punto debemos hacer varias precisiones: sí podemos obtener cierta información, la relativa al nombre del ave en cuestión, en base a los aspectos que el glosador introduce distintos del resto de fuentes y en base también, a la información que recogíamos de Sahagún en el epígrafe 5.3.3.

Siguiendo con la lectura del *Códice Tudela* el amanuense recoge a continuación:

“(...) El que nació en este día tomava nonbre d(e)s[te] demonio y si era mujer tomaba nombre de pluma (...)”

Por haber prestado atención a la expresión que recoge en el capítulo anterior, no creemos oportuno valorar de nuevo la similitud que existe en esta práctica entre los cristianos y la religión indígena. No obstante, sí es interesante destacar que se menciona el término que se le aplica al recién nacido y no se limita a decir, como en el folio 99r (*Códice Tudela* 2002) que lo tomaban por Dios y señor y lo invocaban como tal. En este sentido, el autor amplía la información con los términos aplicados a cada uno de los sexos.

Por un lado nos hace deducir que si el nacido era varón, recibiría un nombre propio de esta deidad o de los aspectos que con ella se relacionaban; por otro, la orientación más importante es que se refiere a la mujer y al hecho de que ésta recibiera un nombre “*de pluma*”.

Esta relación entre el dios protector del día y que se le atribuyera un apelativo relacionado con “*pluma*” merece una explicación más extensa.

Los términos náhuatl que recogen los diccionarios para “pluma” varían desde la pluma del ave hasta un objeto considerado como rico. En algunos diccionarios encontramos “*yhuatl*” como “*pluma de ave*” (GDN 2012) o *quetzalli* (GDN 2012) referido a “*pluma rica*”. Es interesante destacar que no es uno de los signos calendáricos y por tanto, no es que las mujeres recibieran los nombres directamente del día en el que nacían, sino de otros aspectos. En este sentido, debemos plantear la hipótesis de una posible relación entre esta fecha, sus características y el nombre que el amanuense le da al periodo, así como su vinculación con algunas relaciones que establecen otros documentos.

Así, se puede ver en el Libro Indígena cómo el glifo del día al que referimos porta la máscara del viento (*ehecatl*), rasgo propio de *Quetzalcoatl*, “serpiente emplumada” (Anders, Jansen y Reyes 1991: 108). Esta relación entre la deidad, las plumas y el día, podría dar una explicación de porqué la información contenida en el

Códice Ixtlilxochitl (Doesburg y Carrera 1996: 55) y en el *Códice Magliabechiano* (1996: 34r) yerra al representar la deidad, pintando a *Tlalloc*, aunque en el texto del *Magliabechiano* lo recoja como:

“(...) *fiesta que llaman eçalcoaliztli que quiere decir comida de eçatl, que es una manera de comida de maíz cocido. El demonio que en ella se honraba era quetzalcoatl, que quiere decir “culebra de pluma rica” (...)*” (*Códice Magliabechiano* 1996: 33v; Anders, Jansen y Reyes 1996: 169).

El hecho de que en el *Códice Tudela* se mencione a *Tlalloc* en relación con el periodo completo de siete días, con las plumas, con el signo viento e incluso con lo que identificaríamos como la máscara de *Tlalloc*, pudo hacer que el error procediera de la fuente de la que el amanuense extrajo la información, quizá, como ya hemos sugerido anteriormente, un posible informante.

Finalmente, y aunque no podemos asegurar al cien por cien la viabilidad de esta teoría, sí podemos reseñar que en una fuente cercana también al *Códice Tudela*, como es F. Cervantes de Salazar (1575 L. I Cap. XIX: 36v), se emplea la misma terminología: “*el demonio al que se hazia la fiesta se llamaba quetzalcoatl que quiere decir culebra de pluma rica*”, coincidiendo con el *Códice Magliabechiano* (1996: 33v) y en el *Códice Ixtlilxochitl* (1996: 96v) y por tanto, se presente información similar por haber empleado ambos Libros Escritos Europeos. Este hecho podría indicar una relación entre los mismos o simplemente confirmar que en el *Libro de Figuras* se glosó la misma información que se trasladó al *códice Ritos y Costumbres* y, finalmente, al *Magliabechiano*.

Siguiendo con la lectura, el amanuense cambia su discurso en lo que se refiere a las festividades de nacimiento y se centra en el efecto de estos dioses sobre la vida de las gentes, pero de nuevo establece una diferencia entre varones y féminas, puesto que en primer lugar se refiere a ellos:

“(...) *el q(ue) enfermava ofresçia en[çien]so y papel y con¹⁴⁴ sangre a tlaloc q(ue) era el d[e]monio a quien se devia*”

y por otro lado, se reafirma en el aspecto diferenciador

¹⁴⁴El original presenta un borrón pero el contexto permite suponer “con”.

“y tambien las mugeres que en este dia enfermaban llebaban a la casa deste demonio unos asientos de junc[o] q(ue)stos yndios Usaban en q(ue) se sientan y [le] ofrescian al demonio”.

Como ya destacábamos en el capítulo anterior, este tipo de prácticas eran comunes, parece que con especial interés en lo que se refiere a *Tlalloc*. No podemos obviar que el junco es una planta acuática fina, con la que se realizan esteras o un “tejido grueso de esparto, juncos, palma, etc., o formado por varias pleitas cosidas, que sirve para cubrir el suelo de las habitaciones y para otros usos” (DRAE 1992 II: 1213). Ante estas afirmaciones, el hecho de que se entregaran a esta deidad este tipo de ofrendas, nos recuerda a la imagen del *Códice Magliabechiano* (1996: 34r; véase figura 162a) en la que podemos observar al propio *Tlalloc* de pie sobre una superficie cubierta por cañas o carrizos.

Aunque el propio amanuense del *Tudela* nos especifica de forma más concreta las enfermedades en el folio 97v (*Códice Tudela* 2002), como ya vimos al tratar del Primer Libro Escrito Europeo: “dezian q(ue) estavan suxetos a estas enfermedades q(ue) serian enfermos de los ojos o ciegos y sarnosos o con llagas y q(ue) serian xiotes q(ue)s mal de caratea o san lazaro”; en éste se centra en la diferenciación por sexos, además de concretar qué tipo de ofrendas se hacían y dónde.

Aunque este hecho podría pasar desapercibido, el tema de las distinciones, especialmente relacionadas con las ofrendas, nos hace fijarnos precisamente en estas.

Si bien los varones daban a la deidad su propia sangre y el copal que ofrendaban para que el humo alimentara a los dioses, las mujeres no otorgaban esto, sino que brindaban elementos de tejido, concretamente asientos de junco, lo que algunos autores como Pablo Escalante (2008: 25) han visto en códices como el *Borgia* (1993: 69¹⁴⁵) (Figura 162b). Si tenemos en cuenta esta idea, podríamos identificar con más facilidad los elementos que encontramos en el folio 97r (véase figura 84) entre los dos dioses como mantas o papeles manchados de hule. De cualquier modo, aunque no podamos afirmar a ciencia cierta que se trate de asientos, mantas u otros elementos, la actitud corporal de las deidades representadas parece otorgarle el carácter de ofrenda que está siendo acogida.

¹⁴⁵El asiento identificado por este se representa realmente con una piel de jaguar, sin apreciarse ningún elemento semejante al junco.

Fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L.II, Ap. I: 122r) nos informa de las prácticas que llevaban a cabo en este sentido los indígenas en cuanto a ofrendas de sangre se trataba:

“(...) Si querian derramar sangre de lengua passavanla con una punta de navaja y por el agujero que hazían passavan muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno; algunos atávanlas unas con las otras y tirávanlas como quien tira un cordel (...)”.

Por otro lado, también se refiere a estas prácticas en el contexto de las enfermedades y las curaciones (C.F. 1979 I, L. II, Ap. I: 123r):

“(...) Los que se escapavan de alguna enfermedad por consejo de algún astrólogo, escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa, quemava en el hogar de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con ulli las imágenes de aquellos dioses que se conjeturava que le habian ayudado para salir de la enfermedad (...)”.

En este sentido, como hemos visto anteriormente, hay multitud de ejemplos a lo largo del *Códice Tudela* (2002: 50r, 51r, 64r, 71r, 72r y 76r) en los que los *tlacuiloque* han reproducido diversos tipos de ofrendas, desde la propia sangre (fol. 51r) hasta elementos materiales como papeles manchados de hule o ramas de plantas (fol. 71r).

Por otro lado, y aunque aparentemente lejos del contexto del *Tonalpohualli*, si entramos en las celebraciones que recoge Sahagún (1990 I, L. II Cap. XXV: 37v-38v) para *etzalcualiztli*, encontramos la afirmación de que los sacerdotes, antes de esta festividad, para darles uso durante la misma, componían una serie de mantas de juncos que empleaban como “*sentaderos sin espaldares y otros con espaldares*”. Este tipo de prácticas se daban, como decimos, en la fiesta dedicada a los *tlallope*, donde además de estos petates ofrecerían el copal que también menciona el amanuense del *Tudela*.

De este modo, encontraríamos aquí una vez más la relación entre ambos periodos calendáricos, confirmando de nuevo que las prácticas en uno u otro calendario no dejaban de estar relacionadas entre sí, tanto por los momentos como por los protagonistas.

Por otra parte, una vez más, lejos de relacionar estas enfermedades con los dioses protectores de los días, el glosador las menciona en relación con *Tlalloc* y, teniendo en cuenta que estudios ya mencionados (Contel 1999: 144) se refieren a enfermedades específicas que probablemente “*evocaban para los antiguos mexicanos el componente*

acuático”; a la hora de referirse a los males físicos, el amanuense del *Códice Tudela* podría estar centrándose en las propias de esta deidad, coincidiendo así con el resto de fuentes y aclarando la ambigüedad que encontrábamos al principio.

Como se puede apreciar en el conjunto de información recogida por el amanuense (véase figura 160b) en relación con este segundo signo, nos remite de nuevo al dios nombrado en el Libro Indígena, así como a su ave agorera correspondiente (*Códice Tudela* 2002: 98v). Además, nos aporta ideas sobre cómo recibían los nombres los indígenas en función de su sexo, lo relativo a los rituales vinculados a la enfermedad y el papel preponderante de los númenes y en especial de Tlalloc, en todo el proceso.

6.3. III *Cali* (fol. 91r- 91v)

Como podemos apreciar al inicio de su presentación (Figuras 163a y b):

“El terçero dia llamavan yei cali que quiere dezir tres casas”

Se ajusta al ritmo normal de cómputo y se traduce por el término adecuado; acompañado como siempre por la deidad encargada de velar por los nacidos en esta fecha:

“(...) el demonio propiçio q(ue) en es[te] dia tenian llamavan piltzin tecutli que quiere dezir señor niño de poca edad (...)”.

Respecto a esta deidad, el amanuense nos ofrece la traducción correcta pues etimológicamente el término parece proceder de “*pilli*” traducido como “*niño*” (GDN 2012) y “*tecuhltl*”, que ya hemos comprobado en otras ocasiones que se referiría en efecto a “*señor*”. Por otro lado, teniendo en cuenta que en principio, habríamos achacado a un error el que el amanuense se refiriera a estos númenes como “*señores de los días*”, en lugar de “*dioses de la noche*” no deja de ser interesante que coincida en las dos listas que aparecen en otros documentos, como el *Códice Borgia* (1993: 14; véase figura 46) donde sí encontramos la relación de este signo con este dios que “*acompaña al día casa, acercándose a una construcción donde se encuentra una ofrenda compuesta por un brasero donde arde una pelota de hule*” (Batalla 2008b: 361). Por otro lado, en el *Códice Vaticano B* (1992: 20; véase figura 46) hay un ejemplo similar (Anders y Jansen 1992: 220).

Esta particularidad podríamos buscarla en otras fuentes como Jacinto de la Serna (1987 Ttdo. I Cap. XI: 346) que recoge tratando de este dios, el siguiente texto:

“(...) El sexto era Piltzinteuctli, el dios de los niños, y le acompañaba Tetzauhteotl. Los que nacían eran melancólicos, que no hallaban consuelo y que andaban sin reposo de aquí para allí, y que eran pobres, y desdichados, e inclinados a caçar, y pescar, y habitar en los montes y serranías (...)”.

Este autor menciona el hecho de que se refieran a él como un “dios de los niños” algo que no coincide exactamente con la etimología a la que nos referíamos antes. Además, esta deidad era muy importante, a juzgar por las informaciones que tenemos en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002 Cap. VI: 37) en donde se recoge la idea de que, el sexto año después de que el fuego fuera inventado, “*nació Cinteotl, hijo de Piltzintecuhli, hijo primero del primer hombre*”. En este sentido, encontramos el parentesco y la importancia de esta deidad con respecto a uno de los elementos básicos en la dieta mesoamericana: el maíz (*Historia de los mexicanos por sus Pinturas*, 2011 Cap. VI: 37).

Por otro lado, y en relación con los dioses que mencionábamos antes, debemos señalar lo que recoge M. Graulich (2001: 361):

“(...) Pilzinteotl aparece también como ser ‘de tipo Tlaloc’ pues es dueño de los animales acuáticos y según parece, señor de la turquesa, debido a la naturaleza de sus mercancías. (...) Piltzintecuhli era uno de los nombres de quien pecó con la diosa en Tamoanchan y se convirtió en padre de Cinteol (...)”.

Como vemos, este protector de los días no sólo estaba vinculado con el momento, sino con el dios que protegía la mitad de la veintena y con elementos importantes en la forma de vida mesoamericana, desde el maíz hasta la pesca.

Continuando con el texto, es en esta parte del documento y no en el Libro Indígena, donde el glosador-comentarista plasma por vez primera el nombre castellano del agüero del día, pues en las ocasiones anteriores no incluye la traducción del apelativo del volátil:

“(...) y el ag[üe]ro llamavan cocotzin que quiere dezir ave tortolilla (...)”

Respecto a este augurio, sólo podemos destacar que se amolda a la información que conservamos en el Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 98v) así como al diccionario de Covarrubias (1611: 1314) que nos la describe como “*especie de paloma pequeña*”.

A continuación, recoge que:

“(...) y los q(ue) en este día [calli/casa] enferm(a)van yban a sacrificarse o a ofreçer pal^{91v} pel antel edefiçio q(ue) tenian hecho para el juego de la pelota q(ue) se llama tlachco (...)”

Es interesante destacar que con este dato el autor se desmarca de la información que suele aportar a cada uno de los días, fundamentalmente limitada al signo, el dios bajo el que queda y el agüero correspondiente. En este sentido, se refiere a un aspecto más amplio, considerando la realización de ofrendas en el juego de pelota, lo que por otro lado, parece estar presente en otras fuentes.

En el *Códice Borgia* (1993: 35; Figura 164) aparece en opinión de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 203-221) en el contexto del Rito 2 “*los templos del Cielo y el Envoltorio Sagrado*”. Así, J.J. Batalla (2008b: 423) describe la escena de la misma lámina “*destacando el campo del juego de pelota dividido en cuatro colores conforme a los puntos cardinales*” y relacionándolo con la creación del primer hombre lo que, como hemos visto antes, estaría vinculado por “*línea familiar*” a *Piltzintecuhli*.

Por otro lado, respecto a los rituales que se efectuaban en el juego de pelota, E. de Vedia (1852: 343) recopila información al respecto y llega a mencionar que sin estos sacrificios y ofrendas no se llevaba a cabo el ritual, del mismo modo que F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 212) consideran la importancia de este recinto y lo ritual de la preparación de los sacerdotes que se observan en la lámina 35 del *Códice Borgia* (Batalla 2008b: 421).

Respecto a los sacrificios u ofrendas en el juego de pelota, debemos empezar por destacar que emplea correctamente el término “*tlachco*” pues es similar al que recogen otras fuentes como fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. II, Ap.: 114v) que menciona el del recinto del Templo Mayor de México-Tenochtitlan como “*teotlachco*” dándole así una connotación divina pues el término “*teotl*” se traduciría por “*dios*” (GDN 2012).

Precisamente, en relación con este campo de juego, el propio amanuense del *Códice Tudela* en el folio 67r, en el comentario de la imagen dedicada al juego de

pelota de *Mictlantecuhтли* (Batalla 2000a I: 324), recoge en qué consistía el juego y sobre todo, qué beneficios obtenían los que lograban la victoria:

“Esta es la manera q(ue) tenían los indios desta nueva españa de jugar a la pelota [gota de tinta sobre la sílaba “lo”] cada uno en su puesto y el que vencía al otro en el juego y le hazia perder el salto a la pelota en el puesto del otro ganava la postura y si tocava la pelota alguno qualquiera parte del cuerpo fuera de los codos con que jugavan o de las caderas o de la palma perdía y el que açertava meterla^{67v} la pelota por el tlaxmacatl q(ue)s la rueda q(ue)sta a los lados ganava y tenia libertad de quitar las mantas a todos quantos les estavan mirando el juego y todos los q(ue) podian le huyan jugavan esclavos y mantas y plumas (...)”.

Como podemos apreciar en este texto, no se produce ninguna referencia, ni a deidades ni a ninguna ofrenda en este contexto, aunque la iconografía se refiera a *Mictlantecuhтли* (Batalla 2000a I: 318).

Por otro lado, debemos destacar que se recogen prácticas en este espacio pero estas, explicadas por Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 114v), se producían durante otras festividades vinculadas al calendario de 365 días. La celebración en cuestión, en la que se daban este tipo de ofrendas o de sacrificios, era recogida en un contexto distinto, pues se enmarcaría dentro de las festividades del dios *Painal*, y no de *Piltzintecuhтли* (C.F. 1979 I L. II, Cap. XXXIV: 86r):

“(...) echávanse en el suelo o sobre unas mantillas rotas que tenían debaxo, y en amanesciendo antes que fuesse de día, descendían el dios Painal de lo alto del cu de Uitzilopochtli, y luego iba derecho al juego de pelota que estaba en el medio del patio, que llamavan teutlachco. Allí matavan cuatro captivos, dos a honra del dios Amapan, y otros dos a honra del dios Oappatzan, cuyas estatuas estaban junto al tlachco; en habiéndolos muertos, arrastrávanlos por el tlachco (...)”.

Además, es interesante la mención que hace Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 113v) cuando se refiere a la fiesta de *Omacatl*, momento en el que el juego de pelota *tezcatlachco* se sacrificaban esclavos. El amanuense del *Tudela* no menciona los sacrificios relativos a estas fiestas, pero al referirse a las ofrendas de papeles, podemos de nuevo relacionarlo con las prácticas que se daban durante la fiesta de *Panquetzalizтли* (C.F. 1979 I, L.II, Cap. XXXIV: 87v), donde se producía una enorme ofrenda de papel a las cuatro direcciones, aunque en este caso se realizaba en el templo y ya no en el espacio del juego de pelota.

A pesar de los paralelismos existentes, no podemos determinar a ciencia cierta que se tratara de dos advocaciones de la misma deidad ni que se corresponda con una confusión, pues como vimos en el capítulo anterior, cuando este dios es recogido como patrón de la mitad de las trecenas, el amanuense cambia su nombre por *macuiltonal* (*Códice Tudela* 2002: 118r) en la misma tinta (A) en la que había recogido el nombre originalmente.

Retomando el texto que estamos analizando (véase figura 163), el amanuense nos explica a continuación, elementos concretos del ritual de ofrenda en el juego de pelota:

“(...) yvan a sacrificarse o a ofreçer papel antel edefiçio q(ue) tenían hecho para el juego de pelota q(ue) se llama tlachco y q(ua)ndo yban a ofreçer el sacriçiço llevaban atada una manta de red al cuerpo y ofreçian plumas de gallos d(es)ta tierra (...)”.

Aunque el autor se limita a ofrecernos la información sólo en este momento, debemos destacar que el tema de las mantas y los textiles es un asunto importante a la hora de valorar los diferentes atavíos que tenían los antiguos nahuas de cara a los bailes, los rituales o la diferenciación social, como ha recogido J. Olko (2005). La prenda de la que nos habla el glosador se refiere a un tipo de manta que cubría el cuerpo y tenía forma de red. Este tipo de vestidura es recogida con las mismas características por Sahagún (1990 II, L. VIII, Cap. XIV, Parr.VII: 29v) que lo menciona con el mismo simil “y traían las mantas texidas a manera de red, de manera que los cantores tenían muchas y diversas maneras de atavíos de cualquiera areito para los cantares y bailes”.

Estas afirmaciones nos invitan a pensar que, aunque “a modo de red”, este tipo de vestimentas variarían en relación a las deidades a las que fueran dedicados los areitos, lo que podría explicar por qué el amanuense lo recoge una sola vez, extendiendo su efecto al resto de periodos, del mismo modo que haría con los volátiles o con los nombres de los Señores de la noche. En este sentido, a lo largo del *Códice Tudela* (2002: 17r, 64r y 74r-75r; Figuras 165a, b y c) se observan distintos ejemplos en los que los *tlacuiloque* representaron este tipo de vestimentas.

Estas ocasiones no son las únicas en el marco del *Grupo Tudela*, pues en el *Códice Magliabechiano* (1996: 39r) encontramos también un ejemplo (Figura 166), en la vestimenta de los sacerdotes representados en ritual con la diosa *Toçì*. También en los *Primeros Memoriales* de Sahagún (BPR: 250v, 251r y v y 254r; Figura 167a, b, c y d) encontramos representaciones de sacerdotes portando estas prendas. Con estos

ejemplos, podríamos inferir que este tipo de ofrendas entregadas a los dioses constituían una donación al cuerpo sacerdotal de cara a los rituales.

Respecto al segundo elemento recogido por el amanuense del *Códice Tudela* en relación con el ritual y las “*plumas de gallo*”, de nuevo fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. IX: 56v) nos cita, como veíamos en el capítulo anterior, el nombre de las aves que consideraba como “*las gallinas de esta tierra y los gallos*”, dándoles el nombre de *totoli*. Podríamos partir de la base de que para ofrecer los convenientes sacrificios a *Piltzintecuhtli*, dios de este día, se realizaban este tipo de ofrendas de pavos, pues ese sería el término con el que hemos identificado a estas aves. A pesar de que en las fuentes se habla frecuentemente de las ofrendas a los dioses, la única información que hemos encontrado relacionada con los “*gallos y gallinas de la tierra*” se vincula a sus costumbres (C.F. 1979 III, L. XI, Cap. II, Parr. IX: 57v).

A continuación, y siguiendo lo que recoge el amanuense (véase figura 163), hallamos un elemento que podría aclararnos en algo las fuentes de las que disponía para conseguir la información que reprodujo:

“(…) y dezian los biejos q(ue) alli avian de yr a sacrificarse y a ofresçer ante el juego de la pelota por(que) les fuese propiçio piltzinteohtl q(ue) era el demonio propiçio de aquel dia (...)”.

Autores como fray Toribio de Benavente *Motolinía* (1984: 2), fray Diego Durán (1579 I L. I, Cap. I: 3r) o fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L.I. Prol.) citan específicamente que trabajaron para la recopilación de sus informaciones con indígenas conocedores de su antigua cultura que habían vivido prácticas y rituales, de tal modo que dieran mayor fiabilidad a lo recogido. Este hecho, que como vemos también está presente en el *Códice Tudela*, puede ayudarnos a confirmar cuáles eran los objetivos que se buscaban a la hora de confeccionar el documento, los cuales, por haber sido recogidos en otros capítulos de este estudio, no serán de nuevo mencionados más que para destacar que apoyan las ideas propuestas.

Respecto al hecho de que en el juego de pelota hubiera que sacrificarse y ofrecer papel nos pone sobre la pista de los autosacrificios, pues el papel se empleaba para recoger la sangre que se ofrecía, cuya combustión servía de alimento a los dioses (Graulich y Olivier 2004: 146).

Por otro lado, como hemos visto, las referencias a los rituales en el juego de pelota suele relacionarse con el contexto de las decapitaciones, como destaca L.

Knauth (1961: 188) cuando fija el origen del mismo en un mito de las tierras bajas de Colombia o, según investigaciones más recientes (Huera 1993: 9), en el área del Golfo de Veracruz. Lo cierto, es que con un origen u otro, se ha interpretado la idea en relación con la alternancia de la luz y la oscuridad y en ese hecho hace hincapié precisamente M. Graulich (2001: 361) cuando dice que “*Piltzinteotl quien ‘se acostó en la casa de la noche’ es probablemente el sol de occidente, el sol lunar*”. En este sentido, veríamos la vinculación con el juego de pelota y la tradicional imagen de que el ritual reproducía el movimiento del sol desde la aurora hasta el ocaso (Taladoire 2015: 200).

Por último, destacar que una vez más ratifica la idea de que se trata del patrón del día, aunque en esta ocasión no lo menciona como “*piltzintecuhli*” sino como “*piltzinteotl*” lo que, aunque no le cambia el sentido al término, sí se refiere al reconocimiento de su figura como deidad literalmente hablando, pues el término “*teotl*” se traduce como “*dios*” (GDN 2012), llamándose entonces “*dios niño*” y no necesariamente “*el dios de los niños*”.

Para concluir, hemos dejado al margen la última frase correspondiente a 3-*calli* en la que se relaciona el dios con el lugar donde según el amanuense, se realizaban los sacrificios:

“(...) quera el demonio propicio de aquel dia q(ue) murio jugando a la pelota”

A pesar de que no hemos localizado ningún tipo de Historia Sagrada que argumente esta afirmación, no debemos obviar la existencia de un relato en el contexto del área maya, concretamente, el que relaciona a los dioses *Huh Hunahpuh* e *Ixbalanqué* con el juego de pelota, la muerte ritual y la aparición del sol y la luna (Colas y Vob 2006: 186). Teniendo en cuenta que, como hemos visto antes, algunos autores han vinculado a esta figura con el sol del inframundo, la relación con el juego de pelota podría reafirmar esta teoría por el simbolismo cosmológico que posee.

Este tercer día (véase figura 163b) por tanto, recoge un conjunto de elementos más específicos que los que veíamos en ejemplos anteriores, que además, ponen de nuevo en relación a distintas páginas del documento. Así, el amanuense nos da información concreta sobre los dioses, ceremonias e incluso vestimentas y ofrendas propias de aquel momento, pero no se refiere a la onomástica de los indígenas que sí había mencionado al hablar de los dos días anteriores.

6.4. III Cuetzpalin (fols. 91v- 92r)

Encabezado con un IIII (Figura 168), encontramos el cuarto signo de la primera trecena:

“el quarto dia llamavan nahui quezpali q(ue) quiere dezir quatro lagartos (...)”

Según esta descripción, el amanuense coincide con otras fuentes como F. López de Gómara (1987: 418) cuando recoge este signo bajo el término “*lagarto*”, mientras que en otras de las obras que encontramos se refieren a él como “*lagartija*” (C.F. 1979, I, L. IV, Cap. I: 1v), incluido el *Códice Magliabechiano* (1996: 11v).

Por otro lado, el amanuense continúa su explicación a través de la asignación del periodo a otra deidad:

“(...) el demonio q(ue) tenían propiçio en este dia llamavan tzinteotl que quiere dezir señor de las espigas (...)”

Es significativo que encontremos relacionado este númen con el anterior pues, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* recoge que este dios, *Cinteotl*, era tenido por “*hijo del primer hombre*” es decir, *Piltzintecuhтли* y que su nacimiento fue el sexto año después de la creación del mundo y el único hecho relevante después de la creación del fuego nuevo y antes del nacimiento de los macehuales (Tena 2002: 37). Finalmente, que en las fuentes mencionadas se hable de estos dos dioses como padre e hijo, unido a la idea que planteábamos de que *Piltzintecuhтли* murió en el juego de pelota, nos sitúa ante la posibilidad de que en efecto se basara en algún relato parecido al que daría lugar al *Popol Vuh*, pues las similitudes entre ambas historias son relevantes.

El hecho de que el amanuense se refiera a “*las espigas*” como elemento sobre el que extendía su protección este dios también debe llamarnos la atención. Es interesante este hecho por las implicaciones que tendría a nivel alimenticio. Si tenemos en cuenta que el trigo no es una planta autóctona de América sino que es introducida por los españoles durante el periodo de conquista, es relevante que hubiera un númen que protegiera lo desconocido. La explicación a este hecho es muy sencilla, la deidad no protegía el trigo, que crece en espigas, sino el maíz, que componía la fuente básica de alimento en el periodo prehispánico y de hecho, F. López de Gómara (1987: 187) lo

menciona concretamente como “*su trigo*”. Con estas relaciones, queda patente que el amanuense no cometió un error refiriéndose al cereal europeo, sino que utilizó el término europeo para referirse al maíz, empleado en Oriente Medio y conocido como “*Trigo de Turquía*” (Paz Sánchez 2013: 144).

Además de lo relativo al elemento al que se asocia este dios, debemos hacer constar la disparidad ortográfica que se produce cuando en el Libro Indígena, en el folio 98v, lo escribe con tz- y en el folio 111r con ç, lo que puede ser interpretado, como un uso indistinto de ambos sonidos.

Continuando con la lectura del documento, como después de cada signo, el amanuense vuelve a relacionar a la deidad con una de las aves agoreras que se recoge en el Libro Indígena, pero de nuevo aporta un elemento novedoso al comentario que hacíamos en capítulos anteriores:

“(...) y el ave aguero llamaban tzolin q(ue) quiere dezir codorniz y los q(ue) en este día naçian tomaban nombres de la sinificación del demonio propiçio o de la codorniz (...)”

En nuestra opinión, el texto podría dividirse en la parte que mencionábamos líneas más arriba, la relativa al ave agorera y, por otro lado, la información sobre los nombres que recibían los nacidos en este día y la importancia de las codornices, elemento novedoso en este sentido.

Como veíamos antes, el amanuense ya había recogido la idea de que recibían los nombres en función de unas deidades, pero es la primera vez que menciona a las aves en relación con la onomástica y con el augurio. En este sentido, encontramos información sobre las prácticas de otorgarle el nombre a la criatura en la obra de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 II, L. VI, Cap. XXXVII: 173v) aunque, el franciscano no deja claro de dónde se obtiene tal nombre más que cuando menciona que podría recibirlo de un antepasado “*para que levante la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le dan*” (C.F. 1979 II, L. VI, Cap. XXXVII: 173v). Además, la referencia a las aves no aparece en lo que se refiere a la onomástica sino a los agüeros, como hemos visto en otras páginas del códice, de ahí que la información del amanuense del *Tudela* sea tan novedosa. Dicho esto, el hecho de que se tuvieran nombres caléndaricos estaba muy extendido en el mundo mesoamericano, prehispánico y colonial (Díaz 2011: 46).

A continuación, el amanuense relaciona lo mismo que en ocasiones anteriores, centrando su atención en las prácticas que tenían que ver con la deidad asociada a este signo en cuestión, los espacios y la jerarquía entre los dioses:

“(...) y los q(ue) enfermavan en este dia se sacrificaban en la yglesia de tzinteotl y le rogaban les fuese favorable con tlaloc que era el demonio q(ue)ste dia reynava (...)”

La información que a este respecto nos aporta el glosador-comentarista es significativa si la tenemos en cuenta respecto a otras fuentes. Es interesante que se refiera al templo que estaba dedicado a *Cinteotl*, identificándolo con el concepto “*iglesia*” lo que explicaríamos de la siguiente manera.

El uso de este término lo relaciona con un aspecto religioso-ritual, y además el autor no equipara lo relativo a una iglesia en cuanto a la importancia de las prácticas que los cristianos llevan a cabo en ellas, sino en cuanto a lugar de culto de una religión, del mismo modo que fray Diego Durán (1579 L. II: 239v) se refiere a ellos como “*mezquitas*”, cargando de connotación la referencia. En este sentido, el amanuense del *Códice Tudela*, voluntaria o involuntariamente parece reducir la negatividad en los términos sin equiparar a ambas instituciones.

Respecto a la referencia que se hace al espacio en el que se hacían estas ofrendas, Sahagún (C.F. 1979 I L. II, Ap.: 113r y v) destaca lo siguiente:

“(...) El vigessimoctavo edificio se llamava Tetlanma. Este era un cu dedicado a una diosa llamada Cinteotl; en este cu matavan a los leprosos captivos, y no comían su carne (...)”

Como podemos comprobar, Sahagún establece una relación con varios de los aspectos que hemos tratado en epígrafes anteriores, desde el vínculo de las enfermedades con determinadas deidades hasta el hecho de que se realizaran los sacrificios de los leprosos en el contexto del templo de *Cinteotl*. Aunque el amanuense del *Códice Tudela* no se refiere como Sahagún concretamente a estos enfermos, sino que los relaciona en otros folios con *Tlalloc*, sí hace mención de los afectados que practicaban actos de penitencia en aquel contexto. Incluso, durante la fiesta de *Atamalqualiztli* se producían bailes y rituales con protagonistas disfrazados de leprosos en honor a *Tlalloc* (Graulich 2001: 361).

Como hemos visto en otras ocasiones, la lepra no era el único mal asociado a *Tlalloc*, no obstante J. Contel (1999: 145) destaca uno que podía relacionarse con el tema que tratamos aquí. Se trataría de la llamada *pellagra* que produciría un conjunto de males de tipo cutáneo y digestivo y finalmente, la muerte. Lo significativo de traer esta enfermedad, a colación en relación con estos dos dioses, no reside tanto en sus cualidades dañinas a la piel, sino en los principios que la detonan, fundamentalmente vinculados con problemas de nutrición y ausencia de Vitamina B3 y su precursor, la niacina (Pila Pérez *et. al.* 2013: 317), lo que ocasionaría los males planteados. Esta enfermedad además, sería propia de las sociedades donde se consumía gran cantidad de maíz y poca proteína animal y, en ocasiones, se la ha relacionado con el consumo de maíz en mal estado (Pila Pérez *et. al.* 2013: 312).

Esta vinculación entre los afectados por la piel, *Tlalloc* y el maíz y su templo no sería tan arbitraria como podría parecer, si tenemos presente las “*casualidades*” que hemos podido determinar. A pesar de ello, no podemos confirmar fiablemente que estas relaciones fueran conocidas, sino que se referirían más bien a la conexión del maíz y su crecimiento con la tierra y el agua. A pesar de ello, no deja de ser interesante la conexión que se ha podido rastrear entre lo que recoge el amanuense, lo que nos dicen las crónicas y lo que, a la luz del desarrollo científico, se ha podido observar.

Finalmente, el amanuense del *Códice Tudela* completa la descripción de cuetzpalin:

“(...) y ofreçian papel y ençiense y ofreçian unas yerbas berdes y las echaban en el fuego (...).”

No es la primera vez en esta sección del código que contemplamos el ofrecimiento de determinadas plantas asociadas con distintos rituales y en, páginas siguientes, veremos que no es el último ejemplo. Por ese motivo, la determinación de la clase de vegetales que se ofrecerían en estos rituales resulta compleja, pues en crónicas como la de fray Bernardino de Sahagún (*Historia Gral...*1990 II, L. X, Cap. VII: 905) se “recogen” un conjunto importante de hierbas consideradas olorosas que tenía diferentes virtudes y que en algunos casos, presentan un color verde intenso, lo que bien podría identificarse con la que menciona el amanuense. El problema más importante es que no podemos establecer con toda seguridad la equiparación si tenemos en cuenta los pocos detalles y las mínimas concordancias que se dan en ellos. Lo que sí podemos resaltar es que este tipo de prácticas podrían estar relacionadas, como veíamos en otras ocasiones en distintos folios del *Códice Tudela* (2002: 71r), o

con los ritos de los manojos contados que encontramos en códices como el *Fejérváry-Mayer* (1994: 5-22 y 43), *Cospi* (1994: 21-31) o el *Laud* (1994: 22 y 45-46).

Finalmente, el motivo de que hayamos dado por sentado que se trataba de plantas de carácter oloroso, se debe fundamentalmente a la idea de que las deidades etéreas vivían del humo oloroso y de las ofrendas que se hacían en el fuego (Graulich y Olivier 2004: 145).

En el texto del códice relativo a esta fecha (Figura 168b), podemos observar como el amanuense recoge la información propia del patrón, su ave agorera, la reacción a las enfermedades y un nivel más elevado de protección que correspondería a *Tlalloc* y al que se le ofrendarían determinados elementos vegetales, lo que nos proporciona una información clara aunque concisa de los rituales propios del día. Además, debemos destacar la referencia a los nombres que recibían los nacidos en este día.

6.5. V *Couatl* (fol. 92r)

Este bloque de información viene precedido por un V (Figura 169a y b) que indica el inicio del quinto epígrafe y quinto signo calendárico. El esquema que presenta es similar al de las páginas anteriores. Así, da comienzo al comentario de la siguiente manera:

**“(...) el quinto día llamaban {mictlanteotl [tachado]}
[encima]{macuili couatl} q(ue) quiere dezir çinco culebras (...)”.**

La explicación que se le da al sentido de la oración es evidente, sobre todo si tenemos en cuenta que como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, la finalidad de este Cuadernillo Intruso era la de ampliar la información escrita en el Libro Indígena. En este caso, debemos mencionar que el error del amanuense de confundir el nombre del día “5 *serpiente*” con su patrón, se debe únicamente a que, al fijarse en la información contenida en el Libro Indígena del folio 98v (véase figura 130), reparó en la imagen del signo y la confundió con el patrón con el que se le relaciona en la misma.

Además, es interesante resaltar que el elemento que equivoca es el signo del día “*macuil coatl*” con el patrón del día “*mictlanteotl*” aunque en este caso, no es lo único que debemos destacar. Es importante que confunda ambos elementos, porque como ya hemos visto en ocasiones anteriores, presenta la disposición de la información con un orden concreto y mencionando normalmente los mismos elementos de cada uno de los signos diarios, siendo el nombre precisamente, el primero de ellos.

Además de este factor, que podemos atribuir a una falta de atención o un despiste del amanuense, hemos de mencionar dos aspectos más. El primero de ellos, que se trata de un nombre corregido, es decir, el amanuense demuestra una vez más que el trabajo no sólo es una labor de copia o de recopilación, sino que poseía un conocimiento a determinados niveles que le permite efectuar cambios y detectar errores. En segundo lugar, el hecho de que mencione al patrón del día como “*Mictlanteotl*” en esta ocasión y como veremos, en la línea siguiente, es significativo si tenemos en cuenta que en el folio que recoge a este mismo dios como señor del día 5 *culebras*, el nombre que emplea es *Mictlantecuhli* (Códice Tudela 2002: 98v) variando así, en la forma, el nombre del patrón del periodo.

Precisamente a continuación el amanuense recoge:

“(...) y el demonio propiçio q(ue) tenían llamaban mictlanteotl q(ue) quiere dezir dios de los muertos (...)”.

Esta aclaración que sigue con la dinámica puesta en marcha por el glosador-comentarista plantea como decíamos, la dicotomía de un segundo nombre para la deidad que recoge en un primer momento como *Mictlantecuhli*. Es un hecho poco relevante desde el punto de vista etimológico pues la definición que nos aporta es correcta en cuanto a su significado, ya que “*mictlan*” sería traducido por “*lugar de los muertos*” y el significado de “*teuctli*”¹⁴⁶ se correspondería con el término “*señor*”; por otro lado, “*teotl*” significaría “*dios*”. De este modo, vemos que el valor del término no cambia siendo conocido como “*Señor del lugar de los muertos*” o “*Dios del lugar de los muertos*” (GDN 2012).

En realidad, esta relación entre el lugar de los muertos y los muertos mismos, tiene más implicaciones de las que podríamos considerar inicialmente. Ello se debe a

¹⁴⁶Como destaca M. Launey (1992: 15) esta diferenciación entre “*teuctli*” y “*tecuhli*” se debe a una modificación producida por una escritura incorrecta.

la diferencia en la mentalidad entre occidentales e indígenas en lo que a la muerte se refiere. Si tenemos en cuenta las referencias a este dios en el plano de los diccionarios de náhuatl (GDN 2012); encontramos la mención a los infiernos, asociado con ellos ya en el *Códice Florentino* (1979 I L. III, Ap. Cap. I: 23v) en la que habla del espacio donde iban las almas de los difuntos: “*La una [la primera] es el infierno donde estava y bivia un diablo que se dezía Mictlantecutli*”. Por su parte, en el *Códice Vaticano A* (1996: 2v) también encontramos una referencia a este dios como “*señor del infierno*”.

Del mismo modo que en esta fuente, en otras obras (véase figura 27) como el *Códice Borbónico* (1991: 10) o el *Códice Telleriano Remensis* (1995), encontramos representaciones de esta misma deidad con los atributos que le corresponden, como el color blanco y negro (Anders, Jansen y Reyes 1993: 107). Por otro lado, documentos como el *Códice Magliabechiano* (1996: 72v) reconocen de nuevo a este númen como el señor del lugar de los muertos (Batalla 2007: 138).

Hacemos tanto hincapié en el factor relativo al espacio físico donde residían los difuntos porque ello no implica, como veremos a continuación, que el emplazamiento fuera necesariamente “*el infierno*” entendiendo éste desde un punto de vista occidental.

Para las fuentes etnohistóricas occidentales, el ámbito de los difuntos era precisamente el relativo al cielo o al infierno. Es decir, aplicaron razonablemente, en nuestra opinión, su perspectiva del mundo a lo que hallaron en América. En este sentido, como veíamos, Sahagún (*C.F. I. L. III, Ap. Cap. I: 23v*) hablaba de “*infierno*” cargando de connotaciones este término.

Para ver qué aspectos podrían influir en esta idea, debemos recurrir de nuevo al planteamiento religioso del fraile, pues aproximándonos de nuevo a la enseñanza de la Iglesia Católica según el Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563 (1926: 64), el infierno se definiría de la siguiente manera:

“(…) Por «infiernos» entendemos, no el sepulcro, sino aquellas moradas ocultas en donde están detenidas las almas que no han conseguido la felicidad celestial. En este sentido la han usado muchas veces las sagradas Escrituras. Sin embargo, estas moradas no son todas de la misma clase; sino que hay tres de ellas: • el infierno de los condenados (*Lc. 16 22.*), o gehena (*Mt. 5 22.*), o abismo (*Apoc. 9 11.*), que es aquella cárcel horrible donde son atormentadas las almas de los que murieron en pecado mortal, juntamente con los espíritus infernales; • el purgatorio, donde se purifican por tiempo limitado las almas de los justos todavía manchadas antes de entrar en el cielo; • el seno de Abraham,

donde residían, sin sentir dolor alguno y sostenidas por la esperanza de la redención, las almas de los santos antes de la venida de nuestro Señor (...)”.

Si tenemos en cuenta este conjunto de creencias, no es de extrañar que se identifique la figura de Mictlantecuhltli con la del señor de los infiernos, especialmente, si tenemos en cuenta que en la *Leyenda de los soles* (Tena 2002: 69) se le atribuye el papel de custodio de los huesos de las eras pasadas, los “soles” que habían existido antes del orden actual. Por este motivo, y teniendo en cuenta las calaveras que encontramos en torno a este dios, no es sorprendente que se identificara con el dios de los infiernos. Por otro lado, sí es cierto que el propio fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. III, Cap. III, Ap.: 23v) habla de los infiernos pero no lo relaciona con el aspecto pecaminoso que sí le da la fe católica, refiriéndonos a causas relativas a enfermedades concretas o la ausencia de las mismas, cuando indica que estaban destinados al cielo los que habían muerto en el altar o en la guerra; o en el folio 52r del *Códice Tudela* (Figura 170), cuando el amanuense nos dice de este mismo dios que, “*este humitecutli era abogado de las enfermedades y todos los enfermos o flacos sacrificavan y adoravan este demonio para q(ue) les diese salud y ansi esta el pintado de flaco y descarnado*”.

También la disposición de los espacios varía entre las dos culturas. Si en la Cristiana Católica, como hemos visto, se dividía el aspecto infernal en tres moradas donde residían las almas, en el *Códice Vaticano A* (1996: 2v) se aprecia (Figura 171) una diferenciación en vertical de espacios cosmológicos en trece planos por encima de la tierra y nueve por debajo, quedando *Mictlantecuhltli* en el primero de ellos (Anders y Jansen 1996: 48) como “*sig[no]re dell’ inferno*” o en el último en función del orden de lectura que sigamos¹⁴⁷. Esto nos lleva a pensar que estos “niveles” se asociaron de nuevo a lo que se conocía, posicionando incluso a esta deidad, bajo el apelativo de *tzitzimitl* como “*El mismo que Lucifer*”¹⁴⁸ (*Códice Vaticano A* 1996: 2v).

Asociado con la figura que encontramos en los documentos mencionados y en otros prehispánicos como el *Códice Borgia* (1993: 56) (Figura 172), este mismo dios aparece junto con *Quetzalcoatl* y se le representa con un aspecto cadavérico, con los huesos visibles y la mandíbula descarnada, del mismo modo que lo encontramos

¹⁴⁷La disposición de los niveles en el *Códice Vaticano A* es vertical por lo que, en función de si realizamos la lectura de abajo a arriba o de arriba a abajo la posición de las deidades varía.

¹⁴⁸En italiano, el original “*Il medesimo che Lucifero*”.

acompañando a *Tonatiuh* como patrón de la décima trecena en el *Códice Borbónico* (1991: 10; Figura 173). Esta vinculación con la muerte nos lleva al ave agorera correspondiente a este signo, casualmente carroñera:

“(...) y el ave aguero llamaban cacalotl que es el cuer[vo] (...)”.

Teniendo en cuenta que en capítulos anteriores de este estudio ya hemos desarrollado un epígrafe (véase 3.5) dedicado a las características más importantes de los voladores o aves agoreras, no consideramos oportuno repetir la información de nuevo. Lo que sí debemos mencionar es que, de haber seguido la representación de estas aves con los signos calendáricos y los dioses, el cuervo no habría coincidido siempre con este signo, pues pasa por todos, siendo aparentemente una simple coincidencia.

Por ello, destacar que la relación que se establece entre estas aves, consideradas carroñeras y relacionadas con la muerte y sus elementos en el contexto occidental¹⁴⁹, no debe ser extendida necesariamente a las aves agoreras del Centro de México. A continuación, el amanuense repite la información que vemos recogida en otras páginas (*Códice Tudela* 2002: 90v, 91r y 91v):

“(...) y los q(ue) enfermavan en este dia se sacrifi[ca]van en el templo de tlaloc q(ue) era el dios o demonio q(ue) reinava (...)”.

En este caso, volvemos a encontrar a *Tlalloc* como deidad más importante de la fecha, a pesar de que el dios patrón del día era *Mictlantecuhтли*. Lo significativo de este hecho es que conocemos el espacio asociado a *Tlalloc* gracias a la descripción que del recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan nos hace fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 109v-110r):

“(...) En la una de ellas [la cumbre del templo] y más principal estava la estatua de Uitzilopochtli, que también la llamavan Ilhuicatl Xoxouhqui; en la otra estatua la imagen del dios Tlaloc. Delante de cada una de estas estava una piedra redonda a manera de taxón que llamavan techcatl, donde matavan los que sacrificavan a honra de aquel dios (...)”.

¹⁴⁹https://www.allaboutbirds.org/guide/Chihuahuan_Raven/lifehistory#at_food

Otro aspecto significativo al respecto de estas deidades, es que de nuevo se asocia el ritual con lo relativo a la enfermedad vinculándola con el dios de las anteojeras. No obstante, y aunque ya hemos visto esta relación en el caso de *Mictlantecuhтли*, la conexión con la enfermedad es cercana por ser precisamente el encargado de los espacios donde iban a parar los muertos por muerte natural, es decir, el *Mictlan* (C.F. 1979, I, L. III, Ap., Cap. I: 23v).

Así tendríamos a estos dos dioses relacionados con el plano de la muerte y de la enfermedad, siendo *Tlalloc* como veíamos antes más propicio a la causa, y *Mictlantecuhтли* quien “*se hacía cargo*” de las consecuencias inmediatas, tal y como veíamos en el texto contenido en el folio 52r del *Tudela* (véase figura 170).

Aunque no sea directamente objeto de este estudio por pertenecer a otra sección del *Códice Tudela*, el amanuense se nutrió de toda la información que contiene el propio documento, de ahí que establezcamos referencias y relaciones entre las diversas secciones. Por ello, no podemos pasar por alto la gran cantidad de información relativa a los difuntos y a los rituales que encontramos en este manuscrito. Concretamente, el propio J.J. Batalla (2000a I: 483) ha destacado la importancia de las distintas secciones nombrado una de ellas, entre los folios 44r-77r como “Dioses del inframundo, ritos sobre la enfermedad, formas de enterramiento y culto a *Mictlantecuhтли*”.

Es significativo, en este sentido, lo que nos indica el amanuense del *Códice Tudela* (2002: 50r) cuando afirma que había muchos dioses vinculados al plano de las enfermedades a los que se ofrecían sacrificios pidiendo la cura de los mismos “y si en el t(ie)mpo que rrogaba a uno aconteçia sanar dezian que a(que)l demonio le avia dado la salud”.

Es decir, estas prácticas eran tan frecuentes como ya habíamos encontrado en la sección del documento que nos ocupa escrito en el Cuadernillo Intruso, teniendo por patrones de los enfermos a distintas deidades, con lo que el amanuense continúa diciendo:

**“(...) Ofreçia papel y copa[I] y atava unas junçias o juncos verdes
y ponialos ençima de sus difuntos”**

Como podemos ver, de nuevo guarda similitud con lo que encontramos asociado a otros días, aunque aquí especifica algún detalle, como lo mencionado sobre las juncias o juncos verdes. Relacionando este aspecto, es interesante resaltar que en este caso sí apela al tipo de planta que se ofrecía a esta deidad, especialmente si

prestamos atención al hecho de que el junco es acuático, lo que explicaría su ofrenda a *Tlalloc*. Como se puede apreciar en los folios dedicados a los enterramientos del principal y del mercader (Figuras 174 y 175), recogidos en el *Códice Tudela* (2002: 57r y 59r), aunque el amanuense no haga ninguna referencia explícita a la tipología de plantas que se representan en los folios. Por otro lado, vemos la presencia de estas hierbas o elementos vegetales en otras páginas del manuscrito además de las ya mencionadas en el contexto de las enfermedades. En el folio 50r (Figura 176) por ejemplo, donde también vemos claramente la presencia de estos al pie de una estructura piramidal¹⁵⁰ donde de nuevo observamos un cráneo humano con rasgos propios de *Mictlantecuhli*. En el 71r (Figura 177), observamos la presencia de estos elementos en un “altar” donde también se entrega sangre y otros elementos, como papel o hule.

Respecto a la identificación de la especie, aunque no podemos determinarla del todo¹⁵¹, a través de la definición ofrecida por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, se nos relaciona el término “*juncia*” con el de “*espadaña*” (DRAE: 1992 II: 1213). Al respecto de éste último encontramos en el diccionario de Covarrubias (1611: 785):

“(...) yerva conocida q(ue) nace abundantemente por las lagunas y orillas de arroyos empantanados: su tallo no tiene nudo ninguno, y parecese mucho al junco, encima del qual se hazen unos bobordos, o maçorcas, que Los Latinos llaman paniculas, y en nuestra lengua castellana se llama(n) panojas. (...) y en las fiestas por ser verdes y frescas las espadañas se echan por el suelo, y cuelgan por las paredes (...)”.

Por su parte, el DRAE (1992 II: 1213) recoge las propiedades medicinales de la *juncia* en cuestión:

“(...) Planta herbácea, vivaz, de la familia de las ciperáceas, con cañas triangulares de 80 a 120cm de altura, que tiene hojas largas, estrechas, aquilladas, de bordes ásperos, flores verdosas en espigas terminales, y fruto en granos secos de albumen harinoso. Es medicinal y olorosa, sobre todo el rizoma y abunda en los sitios húmedos (...)”.

¹⁵⁰Las *juncias* se encuentran representadas entre las “lenguas” de sangre y el *zacatapayolli* o bola de heno donde se dejaban clavadas las espigas de autosacrificio.

¹⁵¹Fray Alonso de Molina (GDN 2012) establece en su diccionario el mismo término para “*juncia*” y “*espadaña*”: *tollin*.

Como podemos apreciar en la definición, se trataba de una planta con funciones medicinales y muy parecía al junco, de ahí que el amanuense se refiera a ambas especies como susceptibles de ofrenda. Por otro lado, no es de extrañar que se ofrecieran estas plantas si tenemos en cuenta el espacio lacustre en el que se levantaba la ciudad de México-Tenochtitlan. En otro orden de cosas, si bien es cierto que el amanuense conforma un conjunto de plantas asociadas a la ofrenda en favor de los enfermos, este caso es significativo porque cita qué es lo que ofrecen concretamente y como vemos, en efecto tiene propiedades medicinales, lo que nos vuelve a conducir a la idea de que este conjunto de rituales de los que somos testigos a través de las páginas del *Códice Tudela*, dejaba muy poco al azar o a la superstición. Además, en la obra de Sahagún (C.F. 1979 III L.XI, Cap. XI, Parr. VII: 183r y v) se puntualiza que hay algunas de las espadañas consideradas curativas así como una amplia variedad de estas plantas recogidas de forma diferenciada, denominadas juncias o espadañas.

Finalmente, un aspecto recurrente que también vemos presente específicamente en otros folios del *Códice Tudela* (2002: 50r) es la presencia de papel y copal en las ofrendas realizadas ante los dioses, para la protección contra la enfermedad o la cura de la misma. De hecho, en el mismo documento (*Códice Tudela* 2002: 50v) indica dónde se daban estas ofrendas a los dioses durante los ritos de los difuntos, “*buscaban ençienso desta tierra y papel echabanlo e(n e)l fuego q(ue)stava ante la ymagen del demonio*”.

En este sentido, fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. III, Ap. Cap. I: 24v) también le da una gran importancia al papel en lo que a rituales de difuntos se refiere, pues destaca fundamentalmente la importancia de este material en las mortajas de los ancianos y oficiales, conformando estos como elemento propio de cada una de las profesiones, tal y como destacábamos antes al mencionar el *Códice Tudela* (2002: 58r-60r) y enterrándolo con ellos dentro del conjunto mortuario para el “buen viaje” a través de las diferentes pruebas del infierno.

De este modo, este quinto día nos ofrece una información similar en cuanto al resto de fechas (véase figura 169b), con mención del día, las deidades patronas, su ave agorera y los rituales de la enfermedad, concretando además los espacios en los que se llevaban a cabo las prácticas vinculadas a este quinto periodo.

6.6. VI Miquiztli (fols. 92r- 92v)

Al igual que el resto, este bloque de información (Figura 178) se inaugura con el nombre de la fecha del día:

“El sexto día llamaban chicuatze miquiztli que quiere dezir seis muertos (...).”

El amanuense se limita a describir el nombre del signo que correspondería al sexto lugar de la primera trecena, dibujado en el folio 98v como un cráneo con lengua. Además, debemos mencionar que en el Libro Escrito Europeo del Libro Indígena (fols. 98v y 100r) es nombrado de la misma manera “*miquiztli/ muertos*” aunque, como en anteriores ocasiones, la cifra es recogida en números arábigos tanto en la versión en castellano como en náhuatl.

“(...) y el demonio propiçio queste día tenían llamaban chalchihcuc que quiere dezir joya de camisa (...).”

En el capítulo 4 recogíamos los agüeros que describen otras fuentes (códices *Borgia*, *Vaticano B*, *Vaticano A* y *Fejérváry-Mayer*) al respecto de esta diosa y como se describe siempre en relación a *Tlalloc* por tratarse de una deidad relacionada con las aguas. Etimológicamente hablando, recibe por parte del amanuense el nombre de “*joya de camisa*”, pues como ya hemos mencionado, los conocimientos de náhuatl del autor del *Códice Tudela* no iban mal encaminados aunque en algunas ocasiones resultan confusos.

Si recurrimos al nombre, como decimos, procedería de los términos “*chalchiuh*” cuyo significado sería “*esmeralda en bruto, perla, piedra preciosa verde*” (GDN 2012; Simeon 1992: 91) y, “*cueitl*” cuya traducción es “*falda*” (GDN 2012), así su nombre sería “*la de la falda de joyas*”, modificando el apelativo que le da el amanuense.

Por otro lado, del mismo modo que en el caso siguiente, la diosa *Tlazolteotl*, esta deidad también actúa como patrona de uno de los veinte signos de los días, concretamente en el que nos ocupa, “*muerte*”, en fuentes como el *Códice Borgia* (1993: 11) donde aparece con diferentes ofrendas (véase figura 101a) y ha sido interpretada por algunos autores (Anders, Jansen y Reyes 1993: 95) como símbolo de “*lo pasajero, voluble y cambiante del agua corriente*”.

Inciendiando en la relación de la diosa *Chalchiuhtlicue* con la siguiente deidad que trabajaremos, *Tlazolteotl*, es importante distinguir que ambas presentan un papel medicinal y se ven relacionadas con la limpieza de las enfermedades, pues mientras una purificaba, la segunda liberaba de los “pecados”¹⁵² de la carne (Baena 2012: 17). En el propio *Tudela* (2002: 62r) observamos cómo la diosa relacionada con el temazcal (Figura 179), *Tlazolteotl*, es vinculada con la curación de las enfermedades: “*porq(ue) si alguno estava enfermo se venia a bañar e(n e)ste horno q(ue) avia agua dentro*”. Este hecho, unido a la representación del *Códice Borbónico* (1991: 5) donde se aprecia a *Chalchiuhtlicue* (Figura 180) acompañada con rasgos ornamentales de *Tlazolteotl*, como el tocado de algodón en el agua que arrastra, parece ahondar en la relación entre ambos númenes.

A continuación, como en el resto de signos, el glosador-comentarista introduce la relación con el ave agorera correspondiente a este día:

“(...) y el ave aguero deste dia llamavan chicoatzí que quiere dezir ave mochuelo (...)”.

Al igual que en el caso anterior, dedicamos este apartado para tratar el tema de las aves agoreras y la problemática de identificar las especies reales que fueron representadas. De este modo, tomaremos por válido lo dispuesto en dicho capítulo tratándose probablemente de la *lechuza de campanario* o *Tyto Alba* a la luz de las características físicas que aporta el *tlacuilo*. Por otro lado, es interesante destacar de nuevo la importancia de la relación establecida entre estos voladores y los signos que se recogen en el Libro Indígena pues, el amanuense los relaciona de forma breve y genérica, mientras que en estas páginas, vincula específicamente cada uno de ellos a un día concreto.

Continuando con la lectura de la información, el glosador menciona los ritos propios de la enfermedad de este periodo:

“(...) los q(ue) en este sig[no] o dia naçian si enfermavan ofreçia ençienso y papel en el templo de tlaloc (...)”.

De nuevo, ante la información que nos arroja el amanuense, debemos considerar diferentes aspectos. El primero es el hecho de que presenta la misma idea

¹⁵²Las comillas son nuestras.

relativa a la enfermedad y el mal físico pero lo vincula ya no con el momento del contagio o con la incubación, sino con la idea de la predisposición de los nacidos bajo ese signo de aportar ofrendas ante la enfermedad, independientemente del origen de ésta.

Se observa aquí por tanto un patronato sobre la propia fecha, más comprensible para la percepción occidental, que nos podría orientar en el mayor conocimiento de los rituales que se desarrollaban en el contexto de la muerte y la enfermedad. Lo que sí reproduce en el resto de las ocasiones es lo relativo a las ofrendas a *Tlalloc*, quien vuelve a recibir mayor atención por parte del amanuense, como protector del periodo completo de 7 días y como receptor de las ofrendas; especificando en esta ocasión que el copal y el papel eran ofrendados a dicho dios.

El glosador para finalizar el signo, se refiere a las ofrendas que recibía la deidad patrona del signo del día, pero en este caso, la novedad es interesante si tenemos en cuenta dónde ubica dicho ofrecimiento:

“^{92r}y tambien ofresçian a el demonio propiçio llamado chalchihcue y ofreçianle e(n e)l agua unas yervas dedicadas a este demonio”.

La presencia de una hierba específica para esta diosa en concreto nos lleva a la información recogida anteriormente (véase epígrafe 6.1.) en torno a la planta *Chalchiuhyexochitl*, en cuya etimología encontramos el nombre de este numen. Es un hecho interesante que el amanuense destaque que no era una hierba cualquiera, sino una específicamente vinculada a esta diosa, a la que además no identifica en ningún momento como el aspecto femenino de *Tlalloc*, ni siquiera de hecho, como con una carga femenina.

Por otro lado, es muy relevante también que a pesar de no mencionar su feminidad o su relación con *Tlalloc*, sí conozca que había una hierba en su honor, aunque no recoja el nombre de la misma. Finalmente, parece que el glosador tenía constancia también del ámbito de influencia de esta deidad, ya que la relaciona con rituales en el agua, especificando concretamente que se ofrecían las hierbas en el agua y en su honor. Aparecen, del mismo modo que en el signo anterior, los rituales (véase figura 178b), que se relacionan con la muerte y los difuntos; en este caso, la relación existente entre el signo, el dios y el elemento, se materializa localizando el espacio de las ofrendas.

6.7. VII *Matzatl* (fol. 92v)

El primer detalle que observamos (Figuras 181) es común en información al resto de las fechas recogidas:

“el setimo dia llamavan chicome matzatl que quiere decir siete venados (...).”

Con esta frase, el amanuense comienza el séptimo elemento del calendario estableciendo las mismas relaciones que veíamos con anterioridad. Debemos destacar de nuevo la importancia de la combinación nombre-número, pues varía en función de qué opción signo-numérica encontráramos, como hemos podido observar en el epígrafe 5.5 dedicado al *Venado de Nuestra Existencia* (Códice Tudela 2002: 125r). A pesar de este hecho constatado, lo único que podemos recoger a la luz de esta información es que el amanuense escribe correctamente el orden de los signos calendáricos.

“(...) El demonio propiçio llamavan tlatzo teutl que quiere dezir señor preçiado (...).”

Esta frase, que constata la importancia de esta deidad en el plano calendárico, nos deja entrever diferentes rasgos del conocimiento del autor del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*.

Así, el nombre de este numen varía en algunas ocasiones, siendo escrito de distinto modo en varios folios : 77v (*Tlatzoll teutl*), 92 v (*tlatzoteul*), 95r (*tlatzotl teotl*), 97v (*tlatzolteutl*), 98v (*Tlazolteol*) y 100r (*Tlatzolteol*). Lo que no varía en relación con el dios es que el amanuense lo identifica en todo momento como un “*demonio*”; es decir, no destaca, por la invariabilidad del término, la referencia femenina que solemos tener de la diosa de la inmundicia y la sexualidad (C.F. 1979 I L. I, Cap. XII: 6v-7r); de hecho, etimológicamente hablando, el término *Tlazolli* significaría “*desechos, basura*” (GDN 2012).

En este sentido, por lo menos en el plano calendárico, parece atribuir un aspecto masculino incluso a las deidades que se tienen por femeninas, como la diosa que veíamos en el día anterior o la que vemos en este mismo. El hecho de que todas las deidades sean o posean características varoniles es relevante, pues impone una

limitación a los conocimientos del amanuense que no concibe o por lo menos no recoge en estos casos, la versión femenina de los númenes.

No podemos considerar que el amanuense fuera completamente ajeno al plano femenino de las divinidades, puesto que en otra de las páginas del documento, fuera de esta sección, donde engloba el *Xiuhpohualli*, se habla de un dios identificado con prendas femeninas (*Códice Tudela* 2002: 27r): “*esta fiesta se dedicava a un demonio q(ue) se dezia tonan quiere dezir n(uest)ra madre en este dia se vestian deste arte veynte o trenta sacerdotes deste abito como mujer con naguas y llamavanlos tona*”.

Es interesante destacar este hecho a la luz de las dos últimas deidades por la trascendencia que se le ha dado a que existieran “versiones femeninas” de los dioses mexicanos, empezando con la deidad dual que, increada, encuadraba el aspecto masculino y el femenino de la creación (Tena 2002: 25). De este modo, esta diosa *Tlazolteotl* implicaría un elemento femenino que ha sido tomado según algunos autores (Anders, Jansen y Cruz 1994: 189) como equiparable a la Virgen María por su papel de madre del sol. Es evidente que sería por tanto, una deidad suficientemente importante en el plano de la religión indígena, como de hecho demuestra su presencia en secciones enteras de algunos documentos como el *Códice Laud* (1994: 39).

Respecto al término con el que define el comentarista del *Códice Tudela* a esta diosa, *señor preñado*, parece que la relación la establecería a partir del término “*tlazotli*” que recoge Molina en su diccionario como “*preciado*” (GDN 2012). A partir de la unión de esta palabra con “*teotl*”, lo que ya hemos identificado como el equivalente a “*dios*” o “*señor*”, daría la traducción que realiza el amanuense. No obstante, es interesante destacar que este término se emplea indistintamente para dioses y diosas cuando no representan las dos caras de una misma deidad¹⁵³ (GDN 2012), de ahí la confusión a la que pudo llegar el glosador.

En cuanto al volador atribuido a este día nos indica:

“(...) el ave agüero llamaban papalotl q(ue)s mariposa (...)”.

Como vemos, la información a este respecto es muy breve, por no decir que resulta casi inexistente y no favorece en nada a que identifiquemos la especie en cuyo vuelo residía un pronóstico. Lo que sí podemos afirmar es que la traducción que nos

¹⁵³En el caso de *Mictlantecuhtli* por ejemplo, encontramos que el término para su aspecto femenino sería *Mictlancihuatl*, mientras que en diosas como *Tlazolteotl*, la deidad es femenina.

da es correcta y, como ya hemos recogido (véase epígrafe 3.3), tanto esta especie como sus compañeros, se encuentran presentes con diferentes estéticas en los distintos documentos mánticos consultados.

Finalmente, debido a la presencia de este lepidóptero entre los augurios, nos vemos obligados a recoger su conjunto como “voladores”, término que no emplea el amanuense, pero que destaca la capacidad de vuelo, rasgo al que con toda probabilidad, debe su presencia en este grupo. Por este motivo, a nuestro juicio, el glosador-comentarista se refiere a él como “ave”, a pesar de que como sabemos, no se trataría de un pájaro sino de un insecto.

Por otro lado, el amanuense recoge una vez más, siguiendo el orden que perdura a lo largo de todo el Cuadernillo Intruso, la referencia a los dioses que recogían los *tlacuiloque* en el folio 97r del Libro Indígena como patrones del este:

“(...) El que naçia e(n e)ste dia y enfermaba ofresçia en el templo de tlaloc papel y ençienso y tambien lo ofresçia en el templo de tla zolteul que era el demonio propiçio (...)”.

En este texto, el amanuense recoge aspectos que deben ser tomados por separado para su mejor comprensión. Por un lado, menciona el augurio del día del nacimiento. Es un hecho significativo debido a que ya se apuntaba en las fuentes en otras ocasiones (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. XXXIX: 56r), que la combinación número-signo tiene una importante influencia en la suerte que correría aquel que naciera en dicho día. Por este motivo, debemos afirmar que lo que recoge el amanuense es una información únicamente referida al día 7 *venado*, y no a los días séptimos de cada trecena o al día *Venado* en su conjunto. Lo significativo de esta afirmación que hace el autor es que lo relaciona directamente con el día de nacimiento, algo que como hemos podido ver no hace en otras páginas del documento, donde vincula los agüeros a distintos aspectos de la vida de los individuos, concretamente a la enfermedad manifestada en un día determinado.

Respecto a la segunda parte de la afirmación, el hecho de que se dieran ofrendas en emplazamientos determinados, como el templo de *Tlalloc*, nos lleva de nuevo a destacar la importancia de esta deidad en este plano calendárico, así como la información que recoge el *Códice Borbónico* (1991: 25), donde se plasman (Figura 182) dos ofrendas diferentes a este personaje (Contel 2008: 159). En la primera de ellas parece tratarse del sacrificio a los cerros de un niño ataviado como el dios. En la

segunda, sin embargo, una pareja parece llevar ofrendas al dios para saldar la deuda o promesa que habría contraído con él (Contel 2008: 157). Aunque el ritual parezca corresponderse con una fiesta del calendario de 365 días (Contel 2008: 154), no debemos olvidar que ambos cómputos calendáricos funcionaban conjuntamente.

Además, el mismo amanuense del *Códice Tudela* nos cita la importancia de las ofrendas, puntualizando que era a *Tlalloc* y a *Tlazolteotl* a quienes se dirigían y refiriéndose al papel y al incienso que nombra él mismo en el folio 50v de la sección de ritos relativos a la enfermedad: “(...) y *despues buscaban encienso desta tierra y papel y echabanlo e(n e)l fuego q(ue)stava ante la ymajen del demonio (...)*”.

En ambos momentos, el amanuense se refiere a problemas de salud, aunque en el folio que nos ocupa parezca insinuar que no dependía tanto del momento en el que se manifestaba la enfermedad, como del nacimiento del sujeto. En este sentido, parece incurrir en una contradicción, ya que no aclara realmente si la protección contra el mal físico se daba en virtud del día de nacimiento o del patrón del periodo en el cual se manifestaba el mal. Lo que nos aclara fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2v) es que a pesar de que por nacimiento sus augurios fueran buenos, el mismo individuo tenía que honrar a los dioses para evitar perder su protección. Esto, unido al hecho de que se nos mencione que existían gran cantidad de dioses relacionados con la enfermedad, nos hace inferir que, aunque podría ser muy interesante vislumbrar sobre quién caía al fin la responsabilidad de la curación, el efecto final sería el mismo.

En lo que se refiere a *Tlazolteotl*, la segunda deidad que menciona, se le hacían las mismas ofrendas que a *Tlalloc* y se destaca de nuevo la idea de su patronato sobre el día.

En este contexto, es interesante reparar en que el amanuense coincide con otras fuentes como el *Códice Borgia* (1993: 12), en las que vemos (véase figura 52) cómo la protección de este día corre a cargo de una diosa también vinculada con la sexualidad y la fertilidad (Mikulska 2001: 105), *Metztli-Tecciztecatl*, que parece predisponer hacia un trabajo de exitosa conclusión (Anders, Jansen y Reyes 1993: 95). Como vemos, esta diosa, o sus versiones, encarna un aspecto significativo a nivel calendárico ya que la encontramos presente en ambos grupos de dioses, los “Patrones de los signos diarios”, los ya mencionados “Señores de la noche” y a una de las direcciones del universo.

Vale la pena destacar, al margen de estas ideas y en relación con la poca relevancia que parece darle el amanuense, cómo algunos autores (Mikulska 2001:

106), a la luz de las investigaciones en torno a esta deidad, han concluido en resaltar la enorme importancia que esta diosa tenía en el panteón azteca, tanto es así, que afirman que el significado del algodón presente en los atributos de la diosa *Tlazoltéotl*: *<simbolizan o incluso significan la función principal –aunque tal vez no la única– de esta deidad: ‘hilar la vida’>* (Mikulska 2001: 106). Este hecho, en el contexto referido a la enfermedad que aquí contemplamos, es un aspecto importante que daría credibilidad a la información aportada por el amanuense, pues en efecto, se trataría de una diosa relacionada con la salud y la vida.

Precisamente en relación con la medicina y de la enfermedad, M. Gajewska (2014: 58) destaca el papel de *Tlazolteotl* como diosa de la inmundicia por poder ser provocadora de determinadas enfermedades, especialmente las infantiles, propiciadas por la inmoralidad de los progenitores. Desde este punto de vista, es interesante cómo el amanuense le da el papel de protectora del día así como de receptora de las ofrendas para la subsanación de las enfermedades. No obstante, el hecho de que mencione además el detalle del nacimiento y la enfermedad de seguido, nos podría indicar que el glosador se refería a los que nacían y enfermaban o a los que nacían enfermos. En este sentido, volviendo a los estudios en torno a la diosa y teniendo en cuenta su papel como numen de la fertilidad y del parto (Gajewska 2014: 58), su presencia en el documento como patrona del periodo no se limitaría en ningún caso a ello, sino que estaría más vinculada a su función de sanadora, como bien destacaban los informantes de Sahagún.

Finalmente, y también en relación con su aspecto medicinal y con las ofrendas que se le destinaban, debemos destacar su advocación como deidad de los temazcales o *Temazcalteci* (Baena 2012: 28). Así, esta diosa estaría fundamentalmente relacionada con la purificación de los niños a través de los baños de vapor, para curarse de las enfermedades provocadas por los “pecados”¹⁵⁴ carnales de sus padres (Gajewska 2014: 58). Respecto a esta advocación que nos ocupa, es interesante resaltar que se la representaba también con la boca manchada de hule (Baena 2012: 43), tal y como podemos ver que es recogida *Tlazolteotl* en el *Códice Tudela* (véase figura 179), pues con los baños que se daban en estos recintos, a veces aderezados con plantas medicinales (Gajewska 2014: 58), lo que se buscaba era fundamentalmente que la diosa se hiciera cargo de las enfermedades e inmundicias de los hombres ya que, “con

¹⁵⁴Las comillas son nuestras.

el baño de vapor se buscaba extraer las impurezas físicas y espirituales; a través de la entrada del temazcal el enfermo se introduce en su interior, que corresponde a las entrañas de la tierra” (Baena 2012: 42).

Con estas afirmaciones, observamos las enormes implicaciones que tendría esta diosa en la perspectiva indígena de la vida y los conocimientos y lagunas que tiene el propio amanuense al referirse a ella. No obstante, como podemos observar, una vez más el glosador confirma otras informaciones procedentes de fuentes diversas y que podemos encontrar por ejemplo en el folio 62r (véase figura 179) de este mismo manuscrito: *“temazcal/horno o baño de agua caliente donde se hazian ofensas a n(uest)ro s(eñor) porq(ue) si alguno estava enfermo se venia a bañar e(n e)ste horno (...)”*.

Pero, su texto explicativo de 7-Matzatl no ha terminado, puesto que acaba una de las partes más importantes de su descripción del *Tonalpohualli*, la primera mitad de la trecena compuesto por estos siete primeros días. Por ello termina recogiendo que:

“(...) estos siete días tenia y señoreaba el demonio llamado tlaloc tenían por çierto q(ue) los q(ue) naçian en cualquiera d(e)stos siete días que serian onbres estimados y presuntuosos y ricos y esto se tenia como por fe (...)”.

Lo que de nuevo nos lleva a observar implicaciones presentes en otros documentos (*Códice Borgia* 1993: 75-76, véase figura 72; *Códice Laud* 1994: 9-16, véase figura 73; *Códice Tututepetongo* 2001: 42, véase figura 74) en donde encontramos también secciones de las trecenas divididas.

Como podemos observar a la luz de esta información, el amanuense nos aporta diferentes ideas muy significativas al hilo de lo que veníamos comentando en torno al papel de las deidades como protectores de las trecenas, lo que nos reafirma en la idea de una jerarquización de la protección en materia cronológica.

En primer lugar, debemos observar una diferencia importante con respecto a lo que leíamos en el Primer Libro Escrito Europeo del Libro Indígena del folio 97v, en el que, como recogimos en el epígrafe 5.2, el amanuense cometía un error al asignarle menos signos de los que le correspondían.

La principal diferencia que vemos respecto al resto de dioses mencionados con anterioridad es su poder sobre los siete días del periodo. Este hecho, nos muestra la importancia que tenía ese dios por encima de los demás, puesto que le correspondía

más tiempo y por tanto una mayor influencia. Por otro lado, varía sensiblemente la información recogida en estas líneas en lo que a los poderes que tenía la deidad se refiere.

Si establecemos una primera comparativa con lo que recogía el mismo autor en su primera versión del *Tonalpohualli* (97r- 125r), el contenido en el Libro Indígena (Batalla 2000a I: 186), podemos observar que, en el primero, establece la protección de estos dioses en una dirección del universo determinada, la importancia de cara a aplacar las enfermedades que se presentaran en los días que quedaban bajo su protección y la trascendencia de estos en cuanto al calendario.

Lo que leemos en este folio del Cuadernillo Intruso sin embargo, se asemeja más a la información que encontramos en fuentes como fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2r) en la que se recogen datos relativos a los presagios que por nacimiento les correspondían. A pesar de estas similitudes, que analizaremos a continuación y que nos sirven para darle credibilidad al amanuense del *Códice Tudela*, no podemos dejar de señalar que éste limita las propiedades a los primeros siete días, mientras que Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2r) se refiere a todo el periodo:

“(...) estos treze dias dezian que eran bien afortunados, que cualquiera que nació en cualquiera de los treze dias, que si era hijo de principal, sería señor o senador y rico; y si es hijo de baxa suerte y de padres pobres, sería valiente y honrado y acatado de todos, y tendría que comer; y si era hija la que nació en cualquiera de los treze días, sería rica y tendría todo cuanto es menester para su casa (...)”

En este sentido, hay una gran diferencia entre ambas fuentes y es precisamente el papel de protector de la mitad de la trecena lo que no hallamos en la obra de Sahagún pero sí apreciamos en el *Códice Tudela*. Respecto a este hecho, no podemos obviar, como comentábamos más arriba, que esta división se observa de distintas maneras en otros documentos como el *Códice Borgia* (1993: 75). Precisamente en el comentario realizado por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 365) se emplean las glosas del *Tudela* como referencia clara al significado que debían portar. En este sentido, no podemos más que señalar la relevancia del documento que nos ocupa, y la trascendencia de su información, a pesar de no haber sido tratada con la necesaria profundidad.

Este no es el único documento en el que observamos tal división de las trecenas pues, en el *Códice Laud* (1994: 9-16) y el *Códice Porfirio Díaz* (2001: 36) se asemeja

significativamente, aunque según los autores que se han ocupado de su estudio (Anders, Jansen y Cruz 1994) en el primero, el *Códice Laud* (1994: 9-16), la división es diferente, siendo de ocho días y cinco respectivamente (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231); mientras que en el *Códice Tututepetongo* o *Códice Porfirio Díaz* (2001: 36) sí parece que las divisiones se corresponden tanto con el *Códice Tudela*, como con el *Borgia*.

De nuevo, podemos dirigir la mirada a la atención que ha suscitado esta parte del Libro Escrito Europeo en relación con las interpretaciones dadas al resto de documentos pues, en ambos casos, observamos cómo se ha utilizado el código que nos ocupa como referencia (Anders, Jansen y Cruz 1994: 231 y 271).

Como vemos a la luz de estos elementos, el contenido del *Códice Tudela* tiene una particularidad añadida y es que, se trata de una fuente colonial que presenta una información no disponible en el resto de crónicas que concentran datos sobre los aspectos adivinatorios. Este hecho es precisamente el que lo ha convertido en una fuente de referencia a la hora de interpretar el resto de documentos no escritos alfabéticamente y que, además, nos permite interpretarlo como una fuente intermedia, que probablemente, del mismo modo que en la obra de Sahagún, estaría elaborado con información procedente de fuentes indígenas. A pesar de todo ello, no ha sido objeto del debido análisis, utilizándose como recurso puntual y desde un punto de vista parcial.

Finalmente, en lo que se refiere al contenido del fragmento que nos ocupa, coincide sensiblemente con lo recogido por fray Bernardino de Sahagún aunque en este caso, el amanuense no incluye las consecuencias negativas que sí menciona éste (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2v):

“(...) y más, dezian que aunque naciendo una criatura tuviesse character bien afortunado, si no hazía penitencia, y si no se castigava, y si no sufría los castigos que se le hazen y las palabras zelosas y ásperas que se le dan, y si es de mala criança, ni anda en camino derecho, pierde todo quanto havía merecido por el buen signo en que nació (...)”.

Como podemos ver, en el *Tudela*, la información se limita a la fortuna, buena según la definición que recoge Sebastián de Covarrubias de ambos términos¹⁵⁵, “*presuntuosos y ricos*”, de los nacidos bajo los siete primeros signos y no a los aspectos negativos que les pudiera acarrear no cumplir con las expectativas puestas en ellos.

Es de suponer por tanto, que el Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* se encontraría incompleto en ese sentido, pues no contemplaría los elementos propios de contravenir a las deidades. No obstante, la afirmación del amanuense de que este tipo de cosas “*se tenían por fe*” coincide con lo sostenido por fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979, I, L. IV, Prol.) sobre los intérpretes de estas creencias:

“(…) *Los que tenían este oficio se llamaban tonalpouhque, a los cuales acudían como a profetas a cualquier que le nacía hijo, hija, para informarse de sus condiciones, vida del cielo, sino por una instrucción que según ellos dizen se la dexo Quetzalcoatl (…)*”.

Con estas dos afirmaciones el franciscano refleja la similitud con la información que encontramos en el *Tudela*, pues, se le aplica un interés reverencial por proceder de la enseñanza divina y por ser un tipo de conocimiento que no sólo no poseía toda la población, sino que además ocupaba un lugar significativo en la vida de los indígenas, puesto que se tenía por augurio de toda una existencia.

A través de la observación comparada de ambas fuentes, vemos el significado de estas creencias en toda su dimensión, lo que nos puede facilitar el estudio del resto de manuscritos sin ceñirnos exactamente al contenido de una u otra, pues la actitud de los personajes es diferente en función del documento. Es lo que podemos ver si reparamos en la escena del *Códice Borgia* (1993: 75) donde aparece *Tonatiuh* (véase figura 70) representado con una jarra de agua y unido a un penitente por un chorro de sangre como ofrenda de sacrificio (Batalla 2008b: 497). Así, observamos cómo la imagen colonial (*Códice Tudela*) es complementada por el documento indígena (*Códice Borgia* 1993: 75-76 y *Códice Laud* 1994: 9-16¹⁵⁶), del mismo modo que lo era por la obra de fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2v).

Respecto a esto, simplemente señalar que el hecho de que se haya omitido esta mención al autosacrificio o a la ofrenda, nos puede dar a entender que la intención del

¹⁵⁵Covarrubias (1611: 1266) recoge dos acepciones de “rico”: “noble” o “bueno, que por su persona merece ser honrado y estimado” y de presuntuoso, “lo mismo que presumido o fantástico” (1611: 1230) del que a su vez dice “confiado”.

¹⁵⁶ En el caso del *Códice Tututepetongo* o *Porfirio Díaz* (2001: 36-39) los elementos que se aprecian no implican necesariamente sacrificio cruento, aunque sí encontramos braseros en los que se depositan o arrojan ofrendas.

amanuense del *Tudela* no iba dirigida en esa dirección, puesto que aunque los *tlacuiloque* lo recogieran en el Libro Indígena, el glosador-comentarista apenas les dedica breves referencias (*Códice Tudela* 2002: 50-51). Es interesante sin embargo, que no trate el tema de los sacrificios en esta sección del documento, lo que sí hace cuando comenta el Libro Indígena, como veíamos en el capítulo anterior. Es evidente en este sentido, que el interés ha variado de uno a otro tema, porque como venimos diciendo, el objetivo del autor es ampliar la información y no repetirla.

Lo novedoso de la información concerniente a este día 7-venado (véase figura 181b), es que no se limita como las demás a exponer lo propio de la fecha en cuestión, en relación sobre todo a los ritos de enfermedad, la deidad patrona e incluso quién recibía las ofrendas. En este sentido, el amanuense nos proporciona la suerte o augurio de los que nacían en los primeros siete días, que recoge en todo su conjunto, a diferencia de lo escrito en el folio 97v, donde ya habíamos comentado que el glosador no escribe los siete signos, sino que los reduce a cinco.

6.8. VIII *Tochtli* (fols. 92v- 93r)

El texto comienza en la parte inferior del folio 92v (Figura 183a y b) con la intitulación con la que lo hacen todos los comentarios de cada uno de los días, es decir, la cifra romana que nos indica la posición del mismo en la trecena. Así, encontramos el número VIII, que inaugura mucho más que un día pues, como veíamos en el caso del *Códice Borgia* (1993: 75-76; véase figura 72) o el *Códice Laud* (1994: 9-16; véase figura 73) se da inicio con esta jornada a la segunda parte de la trecena y por ello, el amanuense recoge al lado del VIII el nombre de la deidad patrona de los días del 8 al 13: *Tonatih*.

Así, y siendo consciente de este hecho, el amanuense modifica el modo de presentar los días y en lugar de comenzar por nombrar a *Tochtli*, recoge:

“el otavo día señoreava tonatih que quiere dezir es el sol a un demonio ansi llamado dedicaban estos seis días siguientes (...)”.

Se puede apreciar por este fragmento que en efecto conocía la división de las trecenas, a pesar del patente error que comete en el texto contenido en el Libro Indígena que comentamos en el capítulo anterior (*Códice Tudela* 2002: 97v), donde asociaba los primeros cinco días a *Tlalloc* y los seis siguientes a *Tonatiuh*. Podemos afirmar por tanto, que el autor no sólo lo ratifica aquí, sino que a través de las glosas

introducidas en los folios 98v hasta 103r, que realiza en tinta F (véase figura 1), contemporánea por tanto al Cuadernillo Intruso, divide cada uno de los periodos de las trecenas en dos partes siguiendo la obra de los *tlacuiloque* y otorga a cada uno de los patrones, la supremacía sobre un periodo de 7 o 6 días.

Respecto al dios que menciona el amanuense, lo hemos visto presente en ocasiones como patrón de periodos similares a este en otros documentos como el *Códice Laud* (1994: 14), donde lo encontramos patrocinando una mitad de la trecena (véase figura 73), en este caso de ocho días, con unos atributos positivos que llaman al sacrificio y al premio de los grandes guerreros que acompañan al sol en su recorrido por el cielo (Anders, Jansen y Cruz 1994: 237).

Respecto al *Códice Borgia* (1993: 75) este dios posee un papel (véase figura 70) incluso más parecido que el que veíamos en el *Códice Laud*. Lo cierto es que en este manuscrito encontramos a *Tonatiuh* con atributos que lo identifican, como el collar solar o el color rojo de su piel (Anders, Jansen y Reyes 1991: 99) en posición de genuflexión, del mismo modo que *Tlalloc* (Batalla 2008b: 496). Por otro lado, como veremos más adelante, en esta imagen encontramos a Tonatiuh en relación con un cerro y un sacerdote que realiza ofrendas (Batalla 2008b: 496).

Dejando al margen de momento este papel de protector de los 6 días y mostrando de nuevo la enorme complejidad del calendario, debemos mencionar la importancia de este mismo dios como “*el demonio que tenían por propicio*” (fol. 93r), papel que también le otorga el amanuense en esta frase que acabamos de reproducir. De este modo, no sólo patrocina un periodo, sino que tiene una doble función y, durante este octavo signo, serviría de intermediario y de receptor de los mensajes de aquellos que le ofrecieran lo pertinente.

Como acabamos de señalar, por la novedad de esta información relativa al patrón de los 6 días de la segunda parte de la trecena, el amanuense interrumpe el orden que venía siguiendo a la hora de exponer los conocimientos que poseía relativos al calendario, de ahí que la primera referencia a la fecha de la que nos debemos ocupar sea en la segunda frase:

“(...) llamavan este otavo dia/^{93r} chicuei tochtli (sic) que quiere dezir ocho conejos (...).”

Como vemos, esta afirmación lo que nos facilita es nuevamente la aseveración de que el amanuense conocía correctamente el funcionamiento del calendario. No obstante, vuelve a incorporar el plural en el nombre de la fecha calendárica, con toda probabilidad para favorecer la concordancia que en castellano se da en el plural y que en el caso del náhuatl, sólo se da con los seres animados (Launey 1992: 28). Aunque pudiera parecer razonable, teniendo en cuenta que “conejo” es un ser vivo, en el caso del calendario la concordancia no se produce en ninguna ocasión, como de hecho parece saber, ya que no incorpora el plural al nombre náhuatl.

Lo que nos aporta a continuación el glosador implica un cambio importante en la dinámica discursiva que traíamos, pues afirma:

“(...) al demonio q(ue) tenia por propiçio los q(ue) en este dia naçian era un çerro y a este tenian por demonio propiçio (...)”.

Se nos plantea aquí una idea importante porque como veíamos anteriormente, el primero de estos últimos seis días de la trecena lo custodiaba *Tonatiuh* y de pronto, el mismo autor una línea más abajo asegura que el dios es un cerro y que es a éste a quien tenían por patrón los nacidos en Ocho Conejo.

La hipótesis que planteamos en este sentido, es que el amanuense buscaba con esta afirmación relativa al octavo día, afirmar categóricamente que el periodo le correspondía a la deidad solar y que, como en el resto de las ocasiones, había otro numen que jugaba también un papel en relación con la fecha. No debemos olvidar, que en el Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 99r) se recoge la figura de un cerro asociado al día que nos ocupa, intitulado por el amanuense como “*tepel*”, presentando además una característica diadema similar a la que lleva *Tlalloc* en el mismo documento (véase figura 51). De este modo, además entendemos las hipótesis que plantea J. Contel (1999: 54) en torno a la idea de que ambos dioses, *Tepeyolotl* y *Tlalloc*, serían elementos más que relacionados:

“(...) Tepeyolotl, “corazón de la Montaña”, nahualli de Tezcatlipoca y dios de la gruta por excelencia, está estrechamente ligado a Tlalloc en la iconografía precolombina. Como otros autores antes que nosotros (...) no cesaremos de mostrar las multiples correspondencias entre estos dos dioses. Aún en nuestros días, los nahuas de la Sierra de Puebla consideran que Tepeyolotl se encontraba en el corazón de Talokan [Traducción propia] (...)”.

Aclaremos por tanto con esta afirmación la íntima relación de *Tlalloc* con *Tepeyolotl*, del mismo modo que en otros momentos, hemos visto la pluralidad de formas de dioses como *Tezcatlipoca* en el caso de *Itztli* o *Iztlacoliuhqui* (Anders y Jansen 1993: 234). Aunque hay autores que relacionan precisamente a esta deidad de los montes con el propio *Tezcatlipoca* (Batalla 2008b: 352), en nuestra opinión, las teorías de J. Contel (1999) parecen refutar esta idea y la representación del cerro en el Libro Indígena con la diadema de *Tlalloc*, nos invita a decantarnos por una mayor vinculación del “*corazón del monte*” con el dios de la lluvia y la tierra mesoamericana, o cuanto menos, con una relación similar.

Finalmente, hemos de resaltar que el amanuense tanto en el folio 99r (*tepel*) como en este (*cerro*) en ningún caso parece ser consciente de que esta deidad tiene por nombre *Tepeyolotl*, obviando un elemento importante al concepto de este númer: el corazón-“*yolotl*”. Por tanto, en ambos casos lo que realmente hace es divinizar a todos los cerros.

A continuación, siguiendo el esquema previsto y percibido en el resto de explicaciones de los signos de los días, el amanuense recoge el ave augural:

“(...) *el ave aguero llamavan tlotli q(ue)s el ave milano (...)*”.

En este caso, sin necesidad de repetir lo que ya mencionamos en el epígrafe dedicado a las aves del capítulo anterior, vemos que el amanuense recoge los nombres españoles de las especies representadas por los *tlacuiloque*, que sólo figuran en náhuatl en el texto de las páginas del Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 98v y 99r). Así, y sin redundar en lo dicho, nos proporciona una clave para intentar determinar qué tipo de especie era la escogida, teniendo en cuenta que los detalles de las representaciones se centran fundamentalmente en la forma y el color y no presentan grandes diferencias. La información al respecto, además de ser ampliada en este caso, fue modificada también a nivel pictórico por el amanuense al pintarle la pupila al ojo del ave (Batalla 2000a: 198), lo que implica que revisó y modificó toda la obra.

Como decimos, siguiendo la dinámica de todo el Cuadernillo Intruso, el glosador continúa con las ideas sobre el destino que deparaba a los que tenían vinculación con este signo, aunque lo hace de forma poco clara y compleja:

“(...) y los *q(ue)* en este día avian naçido y en[letras tachadas]fermavan yvan a se sacrificar en lo alto de un çerro en el cu

o templo q(ue) en el estava q(ue) por la mayor parte en todos los cerros avia sacrificaderos en lo alto y al pie dellos... (...)”.

Encontramos una cierta ambigüedad en la información relativa a los que efectuaban los rituales en esta fecha. Si ya habíamos planteado la duda de si allí realizaban las ofrendas, parece que en este caso, se nos plantea el problema de quiénes eran los que debían, estaban obligados, o buscaban el favor de este dios, fuera el que fuera finalmente. La razón por la que nos atrevemos a plantear esta idea es precisamente la primera frase de este comentario, en la que recoge a los que nacían en esta fecha y enfermaban y he ahí la problemática, puesto que no sabemos si se trata de actividades inclusivas o excluyentes, esto es: si se trataba de los que nacían en esa fecha y enfermaban en cualquier otra, los que simplemente nacían en esa fecha o los que contraían algún mal médico entonces y debían dirigirse a una u otra deidad.

De cualquier modo, volvemos a ver cómo el glosador establece una fecha para las actividades relativas al culto a las deidades. Aunque no podamos determinar cuál de las opciones anteriores eran los que tenían que “trabajar” su curación a través del culto a los dioses, sí es importante considerar el rito que describe.

En él, podemos observar una ritualidad dividida en dos procesos, parte de uno mayor: por un lado, la ofrenda que se efectúa en lo alto del cerro, donde había según él un templo y donde, por sus palabras se sobreentiende que se producían sacrificios; por otro, tenemos el segundo paso del ritual, consistente en otra ofrenda que veremos a continuación, en la parte inferior del cerro.

En este sentido, considerando la información aportada por algunos autores contemporáneos en relación con los sacrificios y ofrendas que se hacían en los cerros, es interesante destacar el trabajo de J. Contel (2008: 158) sobre la lámina 25 del *Códice Borbónico* (véase figura 182) que ya hemos mencionado en otras ocasiones, pues ilustra bien la idea que parece tomar el amanuense, ya que recoge también la doble ritualidad en un mismo espacio. La descripción que da J. Contel (2008: 157) analiza cómo en la escena, además del cerro encima del cual se sitúa el culto templo de *Tlalloc*, tal y como menciona el amanuense en la cita que nos ocupa, hay también dos grupos de individuos, unos que portan un niño ataviado con elementos del sacrificio, y otros que llevan además de un niño a la espalda, sin simbología que presagie su sacrificio, una cesta con ofrendas a las deidades. A la luz de las investigaciones en torno a la lámina 25 del *Códice Borbónico* (Contel 2008), podemos observar cómo el hecho que

plantea el amanuense del *Tudela* no sólo sería factible sino que vemos ocasiones parecidas en otros documentos, dando veracidad al propio manuscrito.

Por otro lado, nos remite de nuevo a la ofrenda a una deidad, en este caso vinculada con los cerros y nos indica el espacio donde se llevaban a cabo, resaltando así la importancia de los mismos. Por ese motivo, creemos necesario hacer hincapié en la relevancia de los montes en el contexto de la ritualidad teniendo presente que en el caso mesoamericano y concretamente en el ámbito mexica, tenían gran significación. Esta afirmación viene respaldada por las informaciones que recoge J. Broda (1982: 49) en las que relaciona el espacio de los cerros con la construcción del Templo Mayor y éste a su vez, con la importancia del agua y del dios *Tlalloc*. En este sentido, A. López Austin y L. López Luján (2009: 473) aseveran que hoy en día, teniendo en cuenta lo que sabemos de la significación del templo “*consideramos que el cuerpo total de la pirámide [del Templo Mayor] corresponde al cuerpo del Monte Sagrado*”.

Además de especificar dónde se hacía la ofrenda y a qué divinidad, como detalle destacado de este día, el amanuense del *Códice Tudela* aporta de nuevo la descripción del ritual en sí mismo:

“(...) y este [el nacido o el enfermo] ofrescía una manta de Redezilla en lo alto del çerro y luego baxaba abaxo y al pie del çerro ofrescía papel y ençienso y tambien ofrescía unos granos como garvanzos colorados q(ue) llaman çonpas ofreçia esta mantilla deshilada¹⁵⁷ porq(ue) era arreo o ynsinia de tonatiuh q(ue) era el demonio q(ue) señoreava este dia y los çinco siguientes”.

Con este breve fragmento el glosador nos da gran información sobre el proceso religioso que se llevaba a cabo en este contexto: menciona las ofrendas tanto en la parte superior del cerro como a los pies del mismo y en ningún momento se refiere a un sacrificio animal o humano que pudiera contentar a los dioses, a pesar de mencionar el templo como “*sacrificadero*¹⁵⁸”; lo que sitúa las ofrendas no sangrientas en el mismo espacio. Pero además añade, qué se ofrecía en cada uno de los sitios, siendo mantas en la primera ocasión, papel e incienso, y un tipo de granos específicos en la segunda.

¹⁵⁷ Esta referencia es la que nos lleva a pensar que los cuadros decorados que vemos entre las deidades en los folios 97r, 104r, 111r y 118r podrían ser estas mantillas ofrecidas en los rituales.

¹⁵⁸ El término “sacrificadero” no se localiza en ninguno de los diccionarios de la época consultados, de ahí que no hayamos podido relacionarlo con un significado más allá del evidente que el que presenta el Diccionario de la RAE: “lugar donde se hacen sacrificios”.

Respecto a las mantas, la ofrenda que se efectuaba en lo más alto del cerro, en el propio *Códice Tudela* (2002: fols. 85-88) hay una sección dedicada precisamente a la reproducción de algunos de estos elementos ornamentales. Como decíamos en páginas anteriores, el amanuense relaciona las secciones del manuscrito entre sí, de hecho, no se trata de la única vez, como comentamos en el epígrafe 5.1 dedicado a los árboles direccionales. Del mismo modo, en la sección de las mantas (*Códice Tudela* 2002: 85v), recoge:

“(...) estas son hechuras de mantas dedicadas a los demonios y cada uno de los señores y principales se las vestían las fiestas y las tenían en memoria de los demonios a quien eran dedicadas (...)”.

Como podemos observar, a pesar de que sólo detalle en esta ocasión del folio 85v la idea de una ofrenda de mantas a las deidades, parece que él mismo asevera que era más común de lo que recoge. Este hecho hace que no sólo debamos considerar la ofrenda de mantas a *Tonatiuh* sino a otras deidades que también las recibirían. Por ello, no es de extrañar este elemento como tributo pues tenemos múltiples ejemplos de diferentes tipologías, tanto en el *Códice Tudela* (2002: 85v- 88v) como ya hemos mencionado, o en otras secciones de documentos como el *Códice Magliabechiano* (Batalla 2010: 18) que desarrolla y a veces altera la composición de las mismas, por tratarse de un traslado de una copia del Libro Indígena del *Tudela*.

Por este motivo, aunque no queremos entrar en profundidad en el contenido de las glosas de esta sección del *Magliabechiano* (1996: 8v) en una de las mantas, también recogida (Figura 184), aunque sin glosas en el *Tudela* (2002: 88r; Batalla 2000a: 388), mencionada como “manta del sol” (*Códice Magliabechiano* 1996: 8v); lo que según algunos autores (Anders, Jansen, Davilar y Van’t Hooft 1996: 153) podría sugerir que se trata de una manta descrita por fray Bernardino de Sahagún y denominada “*Tonatiuhyo tilmatli*”, que J. Olko (2005: 206) traduce como “la manta con diseño de sol”. En este sentido, el *Códice Fiestas* (55r; Batalla 2008c: 42) parece sugerir la misma idea cuando la menciona como “un redondel adornado y abajo/Tonatiuh”.

En otros documentos, vemos que estos objetos, además de como ofrendas a las deidades, se empleaban también como tributo, incluso con la decoración especificada, como describen las glosas contenidas en el *Códice Mendoza* (1992: 21v) (Figura 185) en donde se observa la presencia de “cargas de mantillas de esta labor”, lo que encontramos también en la *Matrícula de Tributos* (1974: 2-3v; Figura 186).

Finalmente, incluye la ofrenda depositada en la parte inferior del cerro: papel, incienso y los granos “*como garvanzos colorados q(ue) llaman çonpa*” que ofrecían en honor de la deidad. Aunque, hemos observado en otras ocasiones la presencia de incienso y papeles entre las ofrendas, incluso en otros folios del *Códice Tudela* (2002: 12v, 13r, 22r, 25r, 26r, 25v, 28r, 50r y v 84r y 91r), lo novedoso entonces es la idea de estas semillas de color rojo que ofrecían para obtener el favor del dios del momento.

Lo significativo de este comentario, es la idea de que ofrecían unos granos de un árbol, el *çonpa*, que se recoge como “*tzonpa*”, aunque el amanuense no nos aporta más datos, como el hecho de que se trataba de un árbol. Con esta nueva información, podemos plantear la hipótesis de que el árbol junto al cual se ofrecían estas ofrendas sería el *tzonpantle*, *colorin* o *patol*. Además de por los datos aportados por el amanuense, la consulta a los glifos de antropónimos que podemos encontrar en la *Matrícula de Huexotzinco* (fols. 506r, 509v, 529r, 639v, 718r, 810r) nos muestra como esta especie era empleada (Figura 187), de tal forma que el conocimiento de este término estaba extendido y era cotidiano.

El *tzompantle* es conocido en el ámbito científico como “*Erythina Americana*” (Figura 188) y tiene un origen mexicano¹⁵⁹, además de unos frutos de color rojizo con forma redonda dentro de unas vainas, similares a los que nos describe el glosador del *Tudela*. Lo que éste no nos reporta es que este tipo de semillas no suelen ser consumidas, ni siquiera en la actualidad, por su alto contenido en alcaloides¹⁶⁰ y su “*efecto sobre el sistema nervioso periférico, como relajante muscular y en el sistema nervioso central como sedante*” (VV. AA. 2001: 37).

El glosador por tanto, nos indica que ofrecían elementos cuyo efecto sobre el sistema nervioso central se conocía, tal y como recoge F. Hernández (1959 II, Vol. I, Cap. XXII: 406) al afirmar que si les daban la leche de esta planta a los niños pequeños, les producía somnolencia. Todo ello, parece indicarnos que sus efectos narcóticos eran en efecto conocidos y favorece la idea que apunta a una farmacopea indígena caracterizada por su eficacia (Pijoan 2003: 128).

Fray Bernardino de Sahagún completa el nombre que nos da el amanuense, recogiendo en el *Códice Florentino* (1979 III, L. XI, Cap. VII, Parr. IX: 190r),

¹⁵⁹<http://www.biodiversidad.gob.mx/Difusion/cienciaCiudadana/aurbanos/ficha.php?item=Erythrina%20americana>

¹⁶⁰[http://www.chapingo.mx/revistas/phpscript/download.php?file=completo&id=MzM5\(VV.AA.\)](http://www.chapingo.mx/revistas/phpscript/download.php?file=completo&id=MzM5(VV.AA.))

aunque en relación con sus flores (Figura 189), la ilustración que incluye también contempla los frutos con un aspecto parecido a las leguminosas:

“(...) Ay tambien unos arboles que se plantan en las florestas que se llama(n) tzompanquauitl es arbol mediano tiene ramas acopadas tiene la copa redonda y de buen parecer tiene unas flores que se llaman equimisuchitl son muy coloradas y de buen parecer no tienen olor ninguno (...)”.

Continuando con la lectura del texto correspondiente a este día, finaliza el amanuense del *Códice Tudela* aseverando:

“(...) ofreçia esta mantilla deshilada porq(ue) era arreo o ynsinia de tonatih q(ue) era el demonio q(ue) señoreava este dia y los cinco siguientes (...)”.

Esta afirmación nos confirma lo que apuntábamos de cara a otras fuentes, es que parece probable que una de las mantas que menciona sea exactamente una de las que se representan en el manuscrito, como recoge el propio autor (*Códice Tudela* 2002: 85). Se aprecia por otro lado, que estas ofrendas iban, por lo menos las ofrecidas en la parte superior del cerro, dirigidas a *Tonatiuh*, y no al patrón del día, es decir, *Tepeyollotl*.

En este sentido, además de darle una mayor importancia al dios del sol, deja de alguna manera distante las capacidades o atribuciones que le corresponderían a *Tepeyollotl*, siendo por otro lado, un momento en el que el Libro Indígena y el Libro Escrito Europeo toman vías distintas, pues como ya hemos señalado, si en el cuadernillo que contiene las imágenes pintadas vemos la figura de un cerro en representación de esta deidad, en este texto observamos como ha sido voluntariamente¹⁶¹ ignorada la referencia al “*corazón del cerro*”.

Como conclusión (véase figura 183b), lo recogido en relación con esta fecha aporta ideas originales y detalladas de los rituales, deidades e instrumentos propios del momento, aunque no defina claramente el glosador, quiénes eran los implicados en las actividades religiosas propias de esta fecha. Además consideramos que una de las informaciones más novedosas que aporta es la ofrenda de los “*çompas*”, pues no se menciona en ninguna otra fuente.

¹⁶¹Creemos observar una voluntariedad en el hecho de que en el mismo folio, se trate en repetidas ocasiones de *Tonatiuh* como Dios protector de la fecha.

6.9. IX *Atl* (fols. 93r- 93v)

Encabezando el bloque (Figuras 190a y b) con el número romano correspondiente al noveno puesto (IX) encontramos:

“el noveno dia llamavan chi nahui atl que quiere dezir nueve aguas (...)”

Como vemos, el patrón seguido por el amanuense es el mismo que en otras ocasiones, con el signo en la posición correcta. No obstante, igualmente, aplica la modificación en la desinencia del plural en la palabra castellana “*agua*” al realizar la concordancia con el término “*nueve*”. Recoge la fecha correctamente, aunque la grafía del número nueve “*chinahui*” varíe estableciendo la diferencia entre la primera parte de la palabra “*chic*”, y el número “*nahui*” (cuatro) (GDN 2012). Esta distinción se podría interpretar como un conocimiento de la composición de los numerales en náhuatl, aunque el término recogido por los diccionarios sea “*chiucnahui*” (GDN 2012).

Como vemos, el amanuense tenía costumbre de seguir el esquema predeterminado que podemos observar en otras ocasiones, y en este signo no es una excepción, pues tras escribir el día nos da a conocer el dios que los protegería:

“(...) el demonio propiçio deste dia llamavan quiahteotl que quiere dezir dios de las aguas (...)”.

Con esta afirmación, el autor del Libro Escrito Europeo nos da a entender varias cosas.

Por un lado, mantiene la referencia glosada en el Libro Indígena, *quiahtli*, así como la interpretación que había hecho del dios que acompaña al signo agua, es decir, la máscara de *Tlalloc*. El hecho de que en otros documentos nos encontremos con otra deidad como protector de este periodo, implicaría una diferencia importante pues, en el *Códice Borgia* (1993: 13) es *Xiuhtecuhtli* (véase figura 31) el numen del fuego, considerado opuesto al agua, el que ocupa este lugar. Por otro, debemos destacar el hecho de que a pesar de los atributos de *Tlalloc* que presenta la imagen del Libro Indígena, el amanuense diferencia esta figura de la que encontramos como protector de la dirección y de la primera parte de la trecena en el folio 97r donde recoge que es *Tlalloc* (véase epígrafe 6.1.).

Debemos señalar que la diferenciación se da en el hecho de que no nombre a *Tlalloc* en donde sí figuran sus atributos más importantes y sin embargo, mencione a *quiahteotl* que etimológicamente significa “*quiahuatl*” (lluvia) y el “*teotl*”, traducido como “*dios*” en otros momentos (GDN 2012). Con esto, vemos como el amanuense interpreta convenientemente el término que él mismo aplica pero, sobre todo, establece la diferencia entre “*Tlaloc Dios de la tierra*” del folio 97r, que no tiene los rasgos faciales más importantes con los que se suele representar la deidad, y el númen del folio 99r que sí presenta las características que ya hemos recogido en otras ocasiones.

Debemos destacar en este sentido que en el *Códice Fiestas* (fols. 4 y 19; Batalla 2008c: 24) su copista recoge en referencia a la celebración en la que se solicitaban lluvias una vinculación con este dios, *Tlalloc*, del que asegura: “*esta fiesta se llamava Atemuztli q(ue) quiere decir baxa de aguas porque en ella pedian a su dios agua para començar a sembrar sus Maizales el demonio que en ella se festejava se llamava Tlaloc que quiere decir con tierra*”. Respecto a los signos, concretamente a “*lluvia*” de esta misma fuente (54r; Batalla 2008c: 39) aunque parece reconocer que se trataba de un numen, el copista no establece claramente la referencia con *Tlalloc*, recogiendo simplemente “*era cabeza de un ídolo*”.

En este sentido, la relación entre *Tlalloc* como dios de la lluvia además de como numen de la tierra la encontramos presente en la obra de fray Diego Durán (1984 I, L. I, Cap. VIII: 81) en donde nombra a esta deidad como <*dios de las lluvias, truenos y relámpagos, reverenciado de todos los de la tierra en general, que quiere decir ‘camino bajo tierra’ o ‘cueva larga’*>.

Al margen de todo esto, encontramos cómo el glosador del *Tudela* continúa con el orden que se le establece o que sigue por propia voluntad:

“(...) y el ave aguero llamavan chalchih totolin que quiere dezir gallina de color de esmeralda (...)”

Como en otras ocasiones, no señalaremos más detalles al respecto de lo que ya recogimos en la sección dedicada a las aves agoreras (véase epígrafe 5.3.3). No obstante, es interesante destacar que es aquí y no en el comentario del Libro Indígena, donde recoge el nombre castellano de los volátiles; es decir, el amanuense nombra en primer lugar el apelativo indígena, de donde procedería la información (*Códice Tudela* 2002: 98v- 99r), mientras que los nombres en lengua castellana se incorporan *a posteriori* al documento en este Cuadernillo Intruso.

A continuación, recoge que:

“(...) y los que en este día avian/^{93v} nacido y enfermevan yvan a sacrificarse a lo alto de un çerro y alli colgaba una mantilla de red en señal de ofrenda (...)”.

De nuevo, encontramos las mismas referencias que en ocasiones anteriores, donde no queda meridianamente claro qué quiere decir el amanuense y a qué une la suerte de la población, si al nacimiento, a la enfermedad o a ambos.

Por otro lado, volvemos a encontrar la presencia de la manta mencionada en el signo anterior en relación con la ofrenda efectuada en el día *Tochtli* o conejo. Este hecho nos permite asociar un ritual parecido a ambos signos, bien porque el amanuense se confundiera, bien porque interpretara que así era. A pesar de que la primera opción puede considerarse como un error del autor del Libro Escrito Europeo, no debemos obviar que el documento fue realizado en varias ocasiones, produciéndose además algunas revisiones por parte del amanuense que incluso, como ya han demostrado otros autores (Batalla 2000a I: 197), modificó la obra de los *tlacuiloque*.

Si en el signo anterior, 8- *Tochtli*, el glosador hablaba de que se ofrecía una manta no especificada a la divinidad, en este sentido, en el folio que nos ocupa, en el noveno signo calendárico, se indica que lo que se hacía con la manta ofrendada no era depositarla a los pies de una deidad, sino que se “*colgaba*” en el propio cerro. Esta aportación nos conduce a pensar que el amanuense, de nuevo, parecía poseer una información compleja de la ritualidad y las creencias mesoamericanas.

“(...) y esta era la casa de tonatih q(ue)s el sol (...)”.

Cuando a la luz de las afirmaciones del amanuense nos encontramos con esa frase se nos plantea una duda relevante y es la de qué significa el hecho de que haya recogido dos veces seguidas el mismo ritual, con mayor o menor detalle, en la misma obra, en días consecutivos y habiendo manifestado, por escrito los nombres de un conjunto de deidades tenidas como protectoras de los días. Obviamente, ante esta aparición inesperada de información, no podemos más que plantear una hipótesis sobre la intención del amanuense.

El sitio hacia el que según el glosador-comentarista se dirigían los necesitados del favor de estos dioses, no olvidemos que *Tepeyollotl* también se veía eclipsado por la figura de Tonatiuh, es un espacio vinculado con la montaña “*a lo alto de un çerro*”,

el lugar natural de *Tlalloc*, a quién, sin ninguna duda, por lo menos en el caso de *Quiahteotl*, nos remiten estas deidades.

Por ese motivo, por la importancia de *Tlalloc* como dios, reconocida en las figuras de los otros dos númenes, la ritualidad se compartiría con el patrón de la segunda mitad de la trecena. Por otro lado, el espacio asociado nos mostraría esa dualidad de nuevo: la montaña, espacio telúrico y vinculado al dios de la tierra citado por el propio comentarista, y a la vez, el enclave donde sitúa una casa en honor al dios Sol. Este simbolismo, ya mencionado por autores como J. Broda (1982: 50), nos remitiría a la localización de los templos y concretamente el Templo Mayor de México Tenochtitlan, sobre pirámides que se asemejaban a los míticos enclaves montañosos bajo los que vivía el dios anciano Huehuetotl (Broda 1982: 49).

Respecto a la simbología del Templo como Montaña Sagrada, A. López Austin y L. López Luján (2009: 232) fijan la misma no limitándola al emplazamiento del Templo Mayor de México-Tenochtilan, ni siquiera al recinto sagrado en general o alguno de sus templos en particular, sino que nos hablan de cómo:

“el centro cósmico se proyecta en templos, palacios, viviendas, lugares en que se han producido milagros, etc. Sin embargo, los poderes sobrenaturales poseen distintas magnitudes, y es comprensible que la intensidad de la centralidad de un altar doméstico no sea la misma que la de un templo”.

En este sentido, podemos observar lo que nos indica el amanuense, localizando los rituales tanto sobre el propio templo como en otros lugares, donde también encontrarían la fuerza sagrada aunque esta fuera distinta.

Siguiendo con la lectura del texto, debemos señalar que el glosador no abandona la ambigüedad suponiendo que el lector sabe a lo que se refiere:

“(...) y de alli baxaba [del cerro, entendemos] y vestia una piedra con papel revolviala y sacabase sangre de las orejas y lengua y de otras partes y ofrecía esta en el templo de tonatih (...).”

Decimos que el amanuense no deja la ambigüedad porque justo una página antes, en el folio 93r, encontrábamos que el templo localizado en la parte superior del cerro si no era el consagrado a *Tonatiuh*, al menos, según sus propias palabras, era donde entregaba la manta, mientras que, en esta ocasión, es en la parte inferior del cerro donde el dios solar recibe las ofrendas.

En este breve fragmento, encontramos relación con lo planteado anteriormente no sólo porque se mencione la misma divinidad, sino porque altera el orden de la ofrenda. Si en la explicación del octavo signo -8 *Tochtli*- no dice a quién se ofrecían los granos de ñopas, pero sí la manta, en este, deja claro que tanto el textil como la sangre era tributada a la misma deidad. Esto nos deja con la incertidumbre del papel que jugaba el supuesto patrón de los días, en este caso *quiahteotl*, durante el noveno signo, puesto que no parecía recibir los tributos propios de los patrones de los días en otros momentos.

Por otro lado, dejando esta pregunta abierta, ya que no podemos inferir la respuesta más allá de lo que formulábamos, que la intención del amanuense fuera destacar la importancia de *Tonatiuh* y que prescindiera para ello, intencionadamente o por descuido, de hablar de las otras deidades; como decimos el amanuense describe el ritual propiamente dicho.

En primer lugar habla de la punción de las orejas, la lengua y otras partes del cuerpo, rituales que describe fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I L. II, Ap.: 122r):

“(...) Derramavan también sangre delante de los demonios por su devoción en días señalados y hazían de esta manera: si querían derramar sangre de la lengua passávanla con una punta de navaja y por el agujero que havían passavan muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno; (...) Lo mismo hazían de los braços y las piernas (...)”.

Como se deduce por este testimonio, las ofrendas en honor a los dioses se corresponden con lo que recoge el amanuense del *Tudela*, lo que de nuevo nos hace percibir tanto su conocimiento, demostrado en otros folios glosados cronológicamente con anterioridad (*Códice Tudela* 2002: 50r y 51r), como los factores de veracidad contrastable que podemos observar en el documento.

Continuando con el análisis de este texto, el glosador se centra en vincular este tipo de ofrendas con el templo de *Tonatiuh*, que según las excavaciones del Templo Mayor se localiza actualmente bajo el Sagrario Metropolitano¹⁶². En este templo, Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 122r) nos sitúa el conjunto de autosacrificios de sangre de las orejas que constatamos en el *Tudela*, así como la de codornices, sacrificio representado en relación con el sol en el *Códice Borgia* (1993: 71; véase figura 68).

¹⁶²http://www.templomayor.inah.gob.mx/images/home/tripticos/recinto_ceremonial.pdf

Por otro lado, como menciona J.J. Batalla (2008b: 487) la ofrenda de este tipo de elementos parece más vinculada con el dios del sol nocturno *Yoaltecutli* según fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 134v), que con la deidad solar propiamente dicha, siendo éste quien recibía las ofrendas de incienso y sangre. Sin embargo, no debemos olvidar que el propio fraile nos habla de que se hacían ofrendas “*cuatro veces cada día y cinco veces cada noche*” (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 134v) lo que nos lleva a pensar que se harían en favor de ambas advocaciones de la misma divinidad.

Hemos decidido dejar en último lugar la consideración relativa al comentario que hace el amanuense en relación a “*la piedra*” a la que “*vestían*” con papel y “*revolvían*”. En el recinto del Templo Mayor de México Tenochtitlan, se encontraba un adoratorio destinado a *Tonatiuh*, como se señala en el mapa del museo arqueológico. No obstante, no parece que existiera una estatua que se haya ubicado en el enclave correspondiente a esta divinidad. Sin embargo, la presencia de esculturas de piedra es frecuente y varían desde el punto de vista de la confección hasta el de los materiales (Umberger 2007: 169).

En este sentido, el hecho de que se hable de “*vestir*” y “*revolver*” puede estar relacionado con la idea de ofrecer elementos de papel, incluidas mantas, que se empleaban para el vestido, y rodear la figura mientras se realizaban las ofrendas, algo que en la obra de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II) se recoge en diferentes contextos.

En primer lugar, para analizar correctamente el teórico rito que nos describe el amanuense, debemos reparar en que las prácticas que hemos detectado en otras fuentes, especialmente en la obra de Sahagún (1990), se localizan en el calendario de 365 días y no en un contexto independiente.

Partiendo de esta base, en lo que se refiere a los atavíos de papel, parece que no son exclusivos de “*las piedras*”, término con el que suponemos que el amanuense del *Códice Tudela* se refiere a las estatuas de las deidades, como veremos en el texto del signo siguiente, donde menciona “*la piedra imagen de xuctecle*” (*Códice Tudela* 2002: 93v), sino que durante el mes de *Etzalcualiztli* (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXV: 42r) se ataviaba a uno de los sacerdotes con este tipo de adornos de papel, describiendo el franciscano “*una flor de papel grande*”. Por otro lado, los trabajos desarrollados por E. Seeman (1990: 122) nos confirman la enorme cantidad de ejemplos que se podrían destacar en lo que a adornos de papel se refiere, especialmente en los *Primeros*

Memoriales de fray Bernardino de Sahagún y concretamente, en lo relativo a las fiestas del *Xiuhpohualli*.

En este caso precisamente, en relación con el *Xiuhpohualli* encontramos múltiples referencias en el propio *Códice Tudela* (2002: 12v, 13r, 15r, 22r, 25v, 26r, 28r), así como en cuanto a rituales vinculados con la curación de enfermedades (*Códice Tudela* 2002: 50r y v). En todos estos contextos, el amanuense especifica el uso de este papel como ofrenda y su entrega a los dioses quemándolo en un ambiente ritual, festivo y como parte de un ritual más amplio que incluye prácticas como las que él recoge en el texto que nos ocupa; es decir, autosacrificios que implicaban la ofrenda de sangre a los dioses.

Sin embargo, esta no es la única situación en la que vemos el papel como atavío de elementos próximos o propios de la divinidad, pues el caso de las “*imágenes*” es decir, las personas que encarnaban a los dioses durante los rituales y que acababan siendo víctimas del sacrificio, también eran vestidos con este tipo de adornos, como la mujer que el amanuense describe en la fiesta de *Ochpaniztli* (*Códice Tudela* 2002: 21v), que portaba “*una muy coroça de papel*” y que comparte este hecho con la descrita por Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXVII: 55r) que encarnaba a *Xilonen* en la fiesta de *huel tecuilhuil* a la que se le ponía una corona de papel con grandes plumas mientras era la encarnación de la deidad.

De este mismo modo, la presencia del papel también la localizamos en la fiesta de *Panquetzaliztli*, donde según el *Códice Tudela* (2002: 25r y v), los sacerdotes portaban ofrendas de este mismo material pero no en relación con la víctima, como es el caso de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXXIII: 81v) en el mes de *Quecholli*, donde afirma sobre los sacrificados que “*componíanlos luego con sus papeles con que habían de morir*”. También en relación a las figuras de masa de bledos se menciona que, esta vez sí, se ofrecían papeles en honor a la deidad solar que encarnaba Huitzilopochtli en la fiesta de *Xocotl huetzi* (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXIX: 62r), o el “*gran papelón que tenía veinte braças de largo y una de ancho y un dedo de grueso*” que se daba a este mismo dios durante la fiesta de *Toxcatl* (C.F. 1979 I, L. II Cap. XXIV: 34v). Precisamente en relación con la celebración de *Toxcatl* que recoge el glosador comentarista del *Códice Tudela* (2002: 15r) podemos establecer un vínculo en cuanto a las estatuas, las ofrendas de sangre y el papel, pues nos dice que “*çahumavan con encienso y sacrificavanse las lenguas y orejas y piernas y braços y sus partes y con la sangre untaban estos ydolos de sus pasados y cobrianlos con un*

papel y cada un año hazian lo mesmo de manera". Con estos datos, podemos observar cómo este tipo de comportamientos no se limitaba al *Tonalpohualli*, sino que estaba presente en ambos momentos, quizá por la simultaneidad de los calendarios.

Todas estas referencias son muestras de algunas de las prácticas que se llevaban a cabo con atavíos similares a los que describe el amanuense.

Por otro lado, respecto a la idea de "*revolver*" la piedra, lo hemos interpretado como dar vueltas en torno a ella y no como recoge el diccionario de Covarrubias (1611: 1249) "*menear una cosa de una parte a otra*" quizá por las implicaciones físicas y simbólicas que conllevaría el hecho de "menear" al dios. Por este motivo, debemos señalar que probablemente se tratara de dar una vuelta en torno a la figura del dios, de su templo o del espacio en el que el individuo pudiera estar. Así, atendiendo a las fuentes, podemos observar cómo la práctica de los bailes en torno a los espacios sagrados o a las figuras de los númenes, imágenes vivas o esculturas, se daba en otros momentos del año de forma fija. Así, fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXI: 23r) dice textualmente que "*acabado de acuchillar y matar a los captivos. luego todos los que estaban presentes, sacerdotes y principales y los señores de los esclavos, començavan a dançar en su areito en rededor de la piedra donde havian muerto a los captivos*", del mismo modo que en la fiesta de *Ixcalli* se daba un baile en lo alto del templo, donde estaba la piedra de sacrificio y, "*haviendo bailado un poco descendian abaxo, al patio del cu, y davan cuatro vueltas bailando al patio*" (C.F. 1979 I, L. II, Cap. XXXVII: 100v-101r).

Con todos estos ejemplos, no es de extrañar que el amanuense del *Códice Tudela* nos aporte estos detalles en lo relativo a las prácticas religiosas, pues como se puede apreciar, tanto la vestimenta de papel, como los bailes o las ofrendas de sangre eran más que frecuentes. Debemos destacar sin embargo, que la originalidad del comentario del glosador-comentarista del *Tudela* reside precisamente en que fija estas prácticas al margen del calendario de 365 días o, más concretamente, sin vincularlo explícitamente.

Así, en estas líneas se centra en los rituales de los enfermos, pero las celebraciones se hacían en el contexto del *Tonalpohualli*, aunque no debemos obviar que ambos calendarios funcionaban de forma simultánea y no independiente (Díaz 2011: 57), por lo que no es raro que algunos elementos coincidieran en forma o tiempo.

A la luz de todo esto, parece que el glosador nos proporciona información que podría ser veraz, en tanto en cuanto no se enfrenta con la que conservamos en otros

documentos. Así, obtenemos la referencia a prácticas no recogidas por otros autores que podrían servir para reconsiderar algunos manuscritos tradicionalmente interpretados desde el punto de vista de la cultura occidental.

Finalmente, el amanuense no termina en este punto su referencia al ritual en honor del sol, sino que lo continúa con más ofrendas:

“(...) y tambien ofreçia papel y ençienso y yervas junto a un arbol q(ue) llamavan tzonpa q(ue) echa unos frisoles colorados (...)”.

El ofrecimiento de papel, especialmente de cara a la ofrenda de la sangre y el hule con el que los impregnaban antes de quemarlos para comunicarse con el cielo y el inframundo (Díaz 2015: 14) era muy común en las festividades y actuaciones en relación con los dioses. En cuanto a la ofrenda de frutos de “*tzonpa*” debemos señalar que lo recogíamos en el día 8-Conejo, incorporando en este caso el dato que favorece aún más a su identificación por el nombre completo (*tzonpanquahuitl*), el hecho de que se tratara de un árbol, aunque en esta ocasión las ofrendas se hicieran al propio árbol y no de sus frutos.

Como podemos ver, a pesar de que a simple vista el amanuense parezca limitarse a dar algunos datos aparentemente superficiales de las fechas que menciona, este noveno signo es un buen ejemplo de la trascendencia que tiene la fuente en sí misma (véase figura 190b). A través de las líneas que dedica al comentario del mismo, podemos observar cómo ofrece un conjunto de nociones relativas a aspectos tan variados como la tipología de las ofrendas, el procedimiento del ritual, al referirse al uso del papel o “revolver” la imagen de la deidad, y por supuesto, sin olvidar hacer referencia a los principales númenes del día y el “culto” a un árbol concreto: el “*tzompanquahuitl*”.

6.10. X Yzcuintli (fols. 93v- 94r)

Continuando con el texto que nos ocupa (Figura 191a y b) y entrando ya en el décimo signo de la trecena, encabezado de forma independiente por el consabido número romano (X) y la descripción del signo:

“este dia llamavan matlactl yzcuintli q(ue) quiere dezir diez perros (...)”.

De nuevo, lo más destacable de la cuenta es precisamente que sigue el orden correcto tanto de los signos como de los números, y que establece la concordancia en castellano pero no en náhuatl, lo que por la fuerza de la costumbre, nos hace pensar que no se trataba de un error sino de algo voluntario; dando a entender como decíamos que los signos calendáricos en náhuatl no se pluralizan, como podemos ver en el *Códice Florentino* en su versión náhuatl (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 1v).

A continuación, siguiendo el esquema, presenta el patrón del día:

“(...) y el demonio propiçio llamavan xuctecle que quiere dezir [palabra tachada] demonio señor del fuego (...)”.

Como es lógico, al llegar al décimo signo diario, el amanuense reanuda la cuenta de los “*Señores de la Noche*” volviendo al primero de los dioses, al que atribuye correctamente el elemento por el que es conocido, el fuego. En este sentido, el autor no altera un ápice la información que nos había aportado en relación con esta deidad ya en el folio 90r en el signo *cipactli*, donde inaugura el *Tonalpohualli* del Cuadernillo Intruso y donde nombra al numen y a su signo no cambiando ni siquiera la grafía, aunque en la versión conservada en el folio 99r (en el Libro Escrito Europeo del Libro Indígena) lo mencione “*xiutecuitli*”.

Respecto al término que aparece tachado en esta oración, hemos querido dejarlo para el final por la importancia que podría tener para nuestro estudio, ya que parecen apreciarse bajo la corrección que el amanuense hace dos palabras (Figura 192). La primera de ellas parece haber sido corregida por la segunda que, a su vez, ha sido tachada para volver a escribirse a continuación. El primer término al que nos referiríamos sería la palabra “*dios*” que parece delatar el trazo de la “i” que encontramos en segunda posición en la palabra y que no fue tachada; el segundo apelativo referido al numen sería “*demonio*” que aprovecharía el trazo confuso de la “i” ya mencionada (no tenía punto). Finalmente, lo que podemos inferir es que, al ver que todavía se vislumbraba la palabra la volvió a escribir a continuación dejándola oculta, dando a entender que había confundido la escritura de “*demonio*”, aunque lo realmente significativo de ello es que el término fue corregido sobre la marcha y no en una revisión del texto, de ahí que pudiera escribirlo a continuación y no en un interlineado.

Es interesante este hecho por la diferencia en la connotación que les da el amanuense a las deidades indígenas, aunque sólo sea por un momento. Esta consideración no los equipararía con el dios cristiano, evidentemente, pero sí los caracterizaría de una forma más positiva y, de alguna manera, nos habla de una “autocensura” por parte del amanuense ya que él mismo corrige el término.

Por otro lado, continuando con la lectura, lo que sí varía es el ave, dando de nuevo a entender que seguía el trabajo de los *tlacuiloque* y que reconoce de alguna manera el desfase entre los nueve señores y las volátiles. De este modo, recoge:

“(…) y el ave aguero llamavan teculutl q(ue)s el buho (…)”.

Teniendo en cuenta que hemos dedicado un epígrafe entero (5.3.3) al conjunto de volátiles y lo que las fuentes nos aportan de ellas, creemos que lo más destacable es precisamente en primer lugar, que reconoce la especie y su apelativo en las dos lenguas y que, por otro lado, prosigue la cuenta de forma independiente a los nueve dioses.

Finalmente, y debido a que en este contexto no se puede distinguir como hemos hecho hasta ahora, la información que nos da el amanuense sobre el rito de este día, trataremos de diferenciar lo que nos aporta respecto a este periodo desde el punto de vista del conjunto:

“(…)”^{93v}el que avia naçido e(n e)ste dia y enfermava yba a se sacrificar a un cerro y alli dexava una mantilla de red colgavala de los arvoles q(ue) alli avia y tambien yva al templo de xuctecle y ofreçia cascara de algodón y las molia y desleia con agua y con ellas untava el rostro a la piedra ymajen de xuctecle y así mesmo se untava y de alli yba junto al pie de un arvol tzonpa así llamado y ofre/^{94r}çia unas yervas y ramas de algodón y echavalo en el fuego y tambien echava la cascara del arvol algodón”.

En primer lugar, a la hora de acercarnos a este texto, debemos resaltar que se trata de nuevo del esquema que sigue en el resto de signos (véase figura 191b) y que se refiere a ritos fundamentalmente centrados en la cura de las enfermedades propias de cada uno de los días, para demandar la protección de los númenes del momento o a los que hubieran molestado de alguna manera (Ruiz de Alarcón 1987 Ttdo I, Cap. II: 135).

Lo primero que menciona el amanuense es de nuevo el autosacrificio al que se sometían para pedir el favor de las deidades aunque en este caso no especifica el tipo

de lesión. Así mismo, igual que en las menciones anteriores, el amanuense recoge la costumbre de ofrecer elementos que, debemos suponer, eran autosacrificiales por la expresión “*yba a se sacrificar*” así como el espacio físico en el que se llevaban a cabo estos rituales.

Lo que se diferencia en este sentido del resto de los datos que nos daba el amanuense, es el hecho de que mencione dos enclaves pero sólo el lugar de uno. Es decir, en el caso de *Tonatiuh*, nombra la localización del templo de éste, pero al mencionar el espacio dedicado al dios del fuego, el amanuense no nos indica el lugar concreto, sino que simplemente se dirigían después de ir al monte al templo dedicado al numen.

Paralelamente, debemos llamar la atención sobre el hecho de que, en este caso, sea cuando destaque qué hacían con las mantas que ofrecían, diciendo textualmente “*y alli dexava una mantilla de red colgavala de los arvoles q(ue) alli avia*”. Podemos inferir de este comentario que, en primer lugar, el espacio donde se celebraba el autosacrificio estaba vinculado a la naturaleza, del mismo modo que cuando se escondían las pieles de los desollados en *Tlacaxipehualiztli*, las cuales también poseían propiedades curativas (C.F. 1979 I L. II, Cap. XXII: 24v-25r). Este hecho reproduce la información que recoge H. Ruiz de Alarcón (1987 Ttdo. I, Cap. II: 134):

“(...) En prueba de lo referido, e visto muchas cosas que no tienen evasion ni respuesta porque he hallado en los cerros muchas ofrendas de Copal, que es incienso desta tierra, y madejas de hilo y pañitos de lo que llaman Poton, mal hilado, y candelas y ramilletes, vnas, muy antiguas y otras frescas (...)”.

A través de esta información, se aprecia también cómo las hierbas y los ramilletes de los que se habla en el *Códice Tudela* eran frecuentes.

Continuando con este mismo párrafo del texto del *Códice Tudela*, el amanuense nos describe el segundo ritual que llevaban a cabo en este momento los aquejados de enfermedades y atribuye para el acto cáscaras de algodón.

Aunque en las fuentes consultadas no se han encontrado rituales semejantes, podemos inferir algunas características que sí presentan en común con otras costumbres u otros colectivos. En primer lugar, el hecho de que se realizara una mezcla que se le ofreciera a la deidad aplicándola sobre el rostro de la estatua,

“(...) ofreçia cascaras de algodón y las molia y desleia con agua y con ellas untava el rostro a la piedra ymajen de xuctecle (...)”

es algo que observamos que en otros rituales aztecas, pero empleando la sangre del sacrificio y una caña para dar de gustar la ofrenda a las estatuas de los dioses (C.F. 1979 I L. II, Cap. XXI: 22v).

Por lo demás, las ofrendas relativas a elementos vegetales son las que localizamos, además de en el *Códice Tudela* (2002: 71r y 73r; véanse figuras 177 y 151), en el *Fejérvàry-Mayer* (1994: 5-22; Figura 193¹⁶³) y en el *Laud* (1994: 45-46; Figura 194) en tanto en cuanto se observan representaciones de ofrendas de ramas de determinados vegetales a los dioses. Respecto al resto del ritual, encontramos la confección de un bebedizo con el que el enfermo se cubría, o el uso de algodón que se quemaban en el fuego,

“(...)ofre^{94r}cia unas yervas y ramas de algodón y echavalo en el fuego y tambien echava la cascara del arbol algodón (...)”

no está presente en otras fuentes, lo que nos lleva a pensar que o bien no se ha registrado, porque era una costumbre muy particular de la zona donde recogió el amanuense la información, simplemente, se confundió al hacerlo o, finalmente, nos está aportando una información que no recogen el resto de las fuentes.

Respecto a este último rito, la ofrenda de algodón (“*cáscaras de algodón y las molía*”; “*echava la cáscara del árbol del algodón*” puede aparecer representada en el *Grupo Tudela* por la presencia de algunos elementos, no identificados con claridad, que se asemejan, iconográficamente hablando, a los copos de algodón (Figura 195a y b). Aunque tanto en el *Códice Tudela* (2002: 29r y 30r) como en el *Códice Magliabechiano* (1996: 47r y 48r) se localizan en el contexto de las fiestas móviles dedicadas a *Chicomexochitl* (Figura 196). Estas representaciones son interpretadas como cáscaras de huevo por el texto contenido en los códices *Fiestas* (2008: 21r) y *Magliabechiano* (1996: 46v). Como ya hemos señalado (véase figura 13), el primero de estos es una copia directa del *Libro de Figuras* y su texto explicativo relativo a los ritos (fol. 21r) recoge que “*para esta fiesta guardaban los cascarones de los pollicos que salían*” (Batalla 2009: 29), mientras que en el *Códice Magliabechiano* (1996: 46v), copia del *Códice Ritos y Costumbres*, a su vez traslación del *Libro de Figuras*, se recoge un texto muy similar “*para esta fiesta guardaban los indios los cascarones de los guevos de los pollicos*” (Batalla 2007: 132).

¹⁶³Por la gran cantidad de imágenes reproducimos las de las páginas 5 y 6 del documento donde se observan estos elementos vegetales.

Por ello, podemos afirmar que el Libro Escrito Europeo del *Libro de Figuras* interpretaba el diseño como cáscaras de huevo. Ahora bien, en sus representaciones pictográficas de los códices *Tudela* y *Magliabechiano* son de color blanco, lo que nos aproxima, por su forma, tanto al huevo como al algodón. Somos conscientes de que no podemos llegar a una conclusión definitiva pero hemos de tener en cuenta la posibilidad de un error de interpretación del *Libro de Figuras* que se trasladó a los códices *Fiestas* y *Magliabechiano*. Así, en el Libro Escrito Europeo que describe esta fiesta móvil en los tres códices (*Tudela* 2002: 29r; *Fiestas* 2008: 21r y *Magliabechiano* 1996: 47r) se recoge que es la fiesta de las flores o rosas dedicadas al dios Chicomexochitl/Xochipilli, con lo cual cabe esperar más la presencia del algodón que de los huevos.

Además de todo esto, para completar esta posible hipótesis, debemos señalar que el significado que Covarrubias (1611: 455) señala para “*cáscara*” como “*la corteza de la fruta porque se quebranta para sacarle lo que tiene dentro y unas cáscaras son duras como las de la nuez, la almendra o la avellana y otras en forma de corteza como la cáscara de la pera*” nos invita a pensar que se refiere más a un vegetal que a la procedente de los animales, para la que recoge el término “*cascarón*”.

Finalmente, el elemento destacable en cuanto a la continuidad que representa con los primeros días de la segunda parte de la trecena es la presencia del árbol del tzonpantle como lugar donde se depositaba la ofrenda, siendo esta ocasión la última en la que encontramos una referencia escrita a este árbol.

Resumiendo, el *tzompanquahuitl* aparece referido en tres ocasiones, en una de ellas (día 8-conejo) se entregaban los frutos, y en dos (9- agua y 10- perro) se depositan las ofrendas al pie del miso.

Debemos mencionar la importancia de una imagen que conservamos en el *Códice Tudela* (2002: 71r; véase figura 177) en la que el amanuense glosó “*manera de sacrificio*” y en donde observamos una serie de elementos entre lo que destaca una rama de árbol que lleva el indígena de la izquierda¹⁶⁴. El hecho de que no mencionara esta práctica describiéndola en el propio folio puede estar relacionado con querer seguir un orden estereotipado fijando la descripción de los rituales en relación con su día en concreto.

¹⁶⁴ Si comparamos su diseño con el reflejado en los glifos de antropónimos plasmados en la Matrícula de *Huexotzinco* (Compárense figuras 177 y 187) encontramos un gran parecido.

Para resumir la información contenida en las páginas precedentes en lo que se refiere al décimo signo, *yxcuintli* (Figura 191b), debemos resaltar especialmente que, aunque incorpora los nombres del día, el dios tutelar y el ave agorera, del mismo modo que en el resto, en esta ocasión lo propio del dios patrón queda reducido a la simple mención por inaugurarse de nuevo la cuenta de los Señores de la noche. Además incorpora, aspectos interesantes como la presencia del tzonpantle de nuevo entre las ofrendas, el algodón y sobre todo, su uso en el ceremonial. Esta información, original y novedosa, nos arroja luz sobre aspectos del ritual que no recogen otras fuentes.

6.11. XI *Otzomatli* (fol. 94r)

El amanuense encabeza (Figura 197a y b) con un número romano (XI) y a continuación, con los detalles del signo del día:

“El onzeno día llamavan matlactl ontze otzomatli que quiere dezir once monos (...)”.

De esta información el dato más relevante que podemos destacar además de que, una vez más, da correctamente el nombre y el numeral que lo acompaña pluralizando el término en castellano; es la mención de cómo el signo del día es recogido de tres formas distintas a lo largo del *Códice Tudela*, siendo “*oçomatli*” (99r), “*otzumatl*” (100v) y una combinación de ambos en este caso: “*otzomatli*” (94r). Todo ello, junto con los ejemplos anteriormente nombrados, parece apuntar a que, aunque conocía la lengua indígena con cierta profundidad, confunden las grafías, probablemente por intentar asimilar el término escrito a su correspondiente fonético.

“(...) al demonio propiçio deste dia llamavan tlahuizcalpantecutli que quiere dezir señor esclareçido (...)”.

El patrón de este día que ya hemos destacado anteriormente, para otras fuentes sería considerado “Señor de la Noche” (*Códice Vaticano B* 1992: 19-23) y difiere respecto al resto de documentos en tanto en cuanto que esta posición suele ser ocupada por *Iztli* (Anders y Jansen 1992: 220). La única alusión más allá de las ya realizadas en torno al papel positivo de esta deidad, es que en este caso el amanuense no lo reconoce como “*señor de la casa esclarecido*” (*Códice Tudela* 2002: 91r), como había hecho en su primera mención en 2 vientos, atributo que se identificaría con la “*casa*”

como término astrológico¹⁶⁵, no físico, sin que lo llama en esta ocasión, “*Señor esclareçido*”.

En cuanto al elemento que aporta a continuación es lo relativo al ave agorera:

“(...) el ave aguero llamavan quetzal tototl q(ue)s el ave mas preçiada q(ue) ay en esta tierra quiere dezir pavon porq(ue) tiene unas plumas galanas como el pavon y estas plumas tenian ellos en muncho (...)”.

En este caso, da mayores detalles y hace referencia no sólo a que se trataba de un ave denominada con ese apelativo, sino que sus plumas eran muy ricas para los indígenas y valoradas, lo que nos confirman las fuentes, como fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 II L. XI, Cap. II: 19v-20v), que nos aporta una extensísima descripción de este ave y de las partes que lo conforman, destacando la importancia de las plumas de su tocado o de su cola. Precisamente, el enorme detalle con el Sahagún define la imagen de este volador nos hace confirmar la trascendencia que tenían en cuanto a la estética.

Por último, como cierre de la información que aporta en torno a este signo, del que apenas menciona datos más allá del modo que sigue con todos los demás, encontramos el ritual propio del día:

“(...) los q(ue) en este dia avian naçido y enfermavan sobre lo alto de un çerro se sacrificavan y ofreçian sus mantillas y papel y ençiense”.

Respecto a esto, debemos señalar la poca relevancia que parece darle al hecho, pues a diferencia del resto de ejemplos, en esta ocasión no menciona ni siquiera el dios al que se le atribuían estas prácticas, debiendo entender que se trataba de *Tlahuizcalpantecuhтли*, sin mencionar en esta ocasión a *Tonatiuh* como sí lo hace en las demás. Lo que sí recoge, del mismo modo que en otras ocasiones, es la práctica de ofrecer mantillas, aunque no especifica que sean de red, y sacrificarse en lo alto del cerro, donde no fija ningún tipo de edificio, pero sí detalla los mismos elementos que en los casos anteriores, nombrando la manta, el humo del incienso y el papel como ofrendas.

¹⁶⁵ El término “*casas*” se emplea en el contexto astrológico para determinar los espacios de influencia de cada uno de los planetas (Casurellas 2009: 42).

Por último, no especifica en esta ocasión de dónde se extraían la sangre, mencionando simplemente que se practicaban autosacrificios.

En cuanto a este signo, es de destacar la brevedad del texto en el que recoge los aspectos más importantes del mismo (véase figura 197b). A pesar sin embargo de ello, esta corta información en extensión nos permitió, como observábamos en el capítulo 5, ubicar qué clase de ave augural llamaba el glosador “*pavón*” gracias a la afirmación de que sus plumas eran de gran valor para los indígenas. Como podemos ver, lo contenido en esta sección, aunque breve, posee una gran utilidad.

6.12. XII *Malinali* (fol. 94r)

El signo que nos ocupa es el número doce, correlativo con el anterior y penúltimo en la lista (Figura 198a y b) que describirá con detalle el amanuense en este Cuadernillo Intruso. Se inaugura como todos los demás, con el número que le corresponde en cifras romanas (XII) y con lo relativo al signo del día:

“el dozeno día llamavan matlactl omomemalinali q(ue) quiere dezir doze yervas ansi llamadas (...).

Este nombre de día es un elemento particular, puesto que es el único que sufre modificación pasando de ser mencionado con el apelativo de “*malinali*” a ser acotado su significado en dos ocasiones: en primer lugar, cuando lo recoge como “*torçedura*” (fols. 99r y 100v) y además, añade al término náhuatl “*Malinali*” del folio 100v, en tinta E, una anotación llamándolo “*yerba ansi llamada*” (Batalla 2000a II: Tabla 12).

A través de estas aclaraciones se nos proporciona más información en este caso que en el resto, puesto que nos indica por un lado, que el término recuerda a algo relacionado con el acto de retorcer y, por otro, que se trataba de una hierba específica y no de una cualquiera. En el *Códice Magliabechiano* (1996: 12v) se recoge la misma información (véase figura 21) que veíamos en relación con este signo, pues en este documento se dice “*malinalli, que quiere decir dos hierbas de este nombre porque torcer quiere decir malinale*”. Por otro lado, en el *Códice Fiestas* (fol. 55r; Batalla 2008c: 40) recoge una glosa similar al *Magliabechiano* “*omen alinali [debajo]: Que Quiere decir una / Ierba de Que tuercen / cordeles o sogas q[ue] / se nota por lo sobredicho*”. Esta misma afirmación significa por un lado, una vinculación entre el término y el verbo torcer, así como una cierta conexión entre los Libros Escritos

Europeos de ambos manuscritos, algo que amplía su relación más allá del Libro Indígena.

Según el CONABIO¹⁶⁶, esta planta sería conocida científicamente como “*Muhlenbergia macroura*” (Figura 199) aunque reciba otros nombres como “zacatón” o “*pasto*”. Se trataría según esta fuente de una hierba especialmente común en el centro de México aunque también se daría en regiones cercanas a Guatemala. Lo cierto es que no denomina al signo hierba como tal, sino que lo refiere como una especie en concreto, *Malinalli*, que además, se relaciona con lo relativo a “*torcer cordeles*”: *Malina* (GDN 2012).

Respecto a la deidad con la que se asocia el periodo, es el mismo numen que observábamos en tercera posición y al que se le ofrecían ofrendas en el juego de pelota, según habría plasmado en el folio 91v al tratar el signo *3 casa*:

“(...) el demonio propi[tachado]çio llamavan piltzinteutl, que quiere dezir demonio niño de poca edad (...).”

Como podemos ver, la información que nos da no difiere en nada, salvo en la grafía del nombre del dios, presentada en una sola palabra en esta ocasión, de la que encontrábamos en el folio 91v. Por este motivo, nos presenta una información más concisa que el resto, no obstante, el autor aún aporta algunos detalles que difieren por las circunstancias con el signo III.

Por un lado, el ave agorera:

“(...) el ave aguero llamavan chiconcuetzali que quiere dezir ave de siete colores (...).”

Como ya señalamos en el epígrafe 5.3.3, propio de las aves, aunque etimológicamente sea correcta la traducción de estos términos, la doble significación de “*cuetzali*” provoca que en lugar de nombrarla como “*ave de siete colores*” fuera más correcto acudir al apelativo “*siete rojos*”; lo que además, se asemeja en gran medida con lo relativo al aspecto físico del volador, tanto en el documento como en lo que se refiere al ejemplar real.

La principal diferencia que presenta la descripción de este signo diario es la que recogemos a continuación en relación con los rituales propios:

¹⁶⁶<http://bios.conabio.gob.mx/especies/6040198>

“(...) los q(ue) en este día avian naçido y enfermavan ofreçian en un çerro una mantillad (sic) de red y papel y ençienso y lo mesmo hazian en el tla[chco o juego de pelota]”.

En lo que se refiere al conjunto de elementos que ofrecían en el contexto de este signo calendárico, no habría aspectos que llamaran la atención respecto a los demás por la semejanza con los de la segunda parte de esta trecena (VIII-XI) (véase figura 198b). No obstante, debemos señalar que esta deidad parece tener para el amanuense una relación especial con lo relativo a las mantas, puesto que es el único dios que encontramos en la primera parte de la trecena, bajo el patronato de *Tlalloc*. En esta ocasión se menciona la presencia de mantas, aunque en el primer caso (*Códice Tudela* 2002: 91v) fuera el penitente el que la portaba y no la entregaba en ofrenda, sino que constituía su vestimenta, mientras que en esta ocasión, se ofrece como tributo a la deidad.

Por otro lado, el final del folio se encuentra cortado por alguna de las modificaciones físicas que se llevaron a cabo a lo largo de la historia del documento (Batalla 2000a I: 54) lo que, como se puede observar en el manuscrito, nos ha privado de cierta información. Lo que sí podemos reconstruir, a diferencia de trabajos anteriores (Batalla 2009) es la presencia de la palabra *Tla[chco]* en la última línea del folio, seguida de términos que son indescifrables por la escasez de detalles que se aprecian¹⁶⁷.

La suposición de que localicemos esta palabra en la línea en el contexto de los lugares de ofrenda se debe a la información que el mismo amanuense recopiló en el folio 91v y que comentamos en el epígrafe correspondiente al signo III: “*antel edefiçio q(ue) tenían hecho para el juego de la pelota q(ue) se llama tlachco*”.

De esta manera, el amanuense relaciona de nuevo un espacio concreto, un lugar además de la montaña, donde se realizaban las ofrendas y una vez más, vincula la figura de *Piltzintecuhtli* con el juego de pelota. Esta relación apunta a la hipótesis de que se podrían hacer este tipo de ofrendas en los espacios relacionados con cada uno de los dioses, aunque el amanuense generalice hablando de que se ofrecían en el templo de Tonatiuh (*Códice Tudela* 2002: 93v) o simplemente en el cerro (*Códice Tudela* 2002: 94r).

¹⁶⁷Si comparamos esta referencia al *Tlachco* con la plasmada en el signo III, comprobamos que remite literalmente la misma información, con lo cual podemos reconstruir lo guillotinado en este texto sugiriendo que su lectura sería “y lo mesmo hazian en el tlachco o juego de pelota”.

Como podemos observar, lo relativo a los primeros detalles, como el signo del día o las deidades patronas del periodo, se reduce, del mismo modo que en los signos X y XI porque se inaugura la cuenta de los Nueve Señores de nuevo. En este sentido, las novedades son incorporadas en esta ampliación (véase figura 202b) en otros elementos del ritual, como la ofrenda en el *Tlachco*, donde de nuevo, encontramos actividades a realizar, siendo el punto común la deidad patrona bajo la que queda este signo, *Piltzintecuhтли*. De este modo, el amanuense nos aclara la estrecha relación entre el numen y el juego de pelota, siendo allí donde se realizan rituales en su honor.

6.13. XIII *Acatl* (fol. 94v)

En esta ocasión, lo primero que debemos destacar es que, encabezando la descripción (Figuras 200a y b) del décimo tercer día, encontramos en el original¹⁶⁸, la cifra romana correspondiente (XIII) con lo relativo al signo del día en segundo lugar:

“a este dia llamavan matlactl omei acatl que quiere dezir treze cañas (...).”

Ante esta información no podemos más que señalar lo correcto de la misma, tanto en náhuatl como en su correspondiente traducción al castellano con la concordancia en plural en esta última versión. A continuación, reproduce la misma información que había recogido en el cuarto signo (*Códice Tudela* 2002: 91v), con los mismos términos relativos al dios:

“(...) el demonio q(ue) tenían propiçio en este dia llamaban tzinteotl que quiere dezir señor de las espigas (...).”

en relación con 4-*Cuetzpallin*:

“(...) el demonio q(ue) tenían propiçio en este dia llamaban tzinteotl que quiere dezir señor de las espigas (...).” (*Códice Tudela* 2002: 94v).

Como se puede apreciar, el claro paralelismo nos hace plantearnos que simplemente copió la información de un punto a otro, probablemente porque no tendría más detalles o descripciones que aportar.

¹⁶⁸Destacamos este hecho porque en el facsímil de 1980 el editor, al verter ácido para envejecer el documento, excedió los márgenes del mismo y no se aprecia la cifra. Este es un ejemplo más de los importantes problemas que se pueden encontrar de cara a trabajar con esa edición facsimilar.

En cuanto al ave agorera, destaca la traducción en castellano que ya vimos en el epígrafe propio de las aves y que no se recoge en el folio 99r, donde sí aparece por primera vez el nombre del volador:

“el ave aguero se llamava toznene q(ue) quiere dezir papagayo”

El amanuense, amplía considerablemente los escasos detalles que había referenciado en algunos de los casos anteriores, en los que se limitaba a recoger, a excepción de cuando habla del *quetzaltototl*, los términos en náhuatl y castellano. Pero en este momento, aunque no de forma continuada¹⁶⁹:

“(...) dezian y tenian por cierto q(ue) los q(ue) naçian en este dia por tener el ave aguero papagayo q(ue) eran todos habladores y mentirosos y bien entendidos y de buena memoria y q(ue) algunos destos eran buenos y otros no tales (...)”.

Es importante después de reproducir este fragmento reparar en diferentes elementos que menciona el amanuense.

Por un lado, el propio volador, al que de nuevo nombra en castellano abandonando así la referencia en náhuatl, y por otro, dentro de este mismo aspecto, esta es una de las pocas ocasiones en las que se aprecia una relación causa-efecto entre el ave y el carácter del nacido en este periodo, pues normalmente se menciona simplemente la especie que les atañía. Además, este comentario aparentemente razonable, nos remite al folio 125r, pues la alusión a la verborrea de los nacidos en este signo *Acatl* y su “*buen entendimiento*”, se corresponde con la que el propio autor realza en el folio dedicado a “*El Venado de Nuestra Existencia*” (véase figura 14). Del mismo modo que en aquel, lo que se menciona parece caracterizar más al ámbito o elemento físico con el que se relaciona que al carácter del propio individuo, aunque obviamente, no podemos negar taxativamente la posibilidad de que se trate de una casualidad.

Retomando el fragmento de texto que nos habíamos “saltado” el amanuense escribe:

“(...) y los q(ue) avian naçido este dia y enfermavan se sacrificavan en lo alto de un çerro y alli ofreçiaan (sic) a tonatih una manta de red y tambien hazian lo mesmo en el templo de çinteotl (...)”.

Como se puede apreciar, lo que recoge aquí el amanuense es la idea de un doble tributo. En primer lugar, al patrón de la segunda parte de la trecena, *Tonatiuh*, en lo

¹⁶⁹ Excepcionalmente hemos decidido en este caso, “saltar” un fragmento de texto que analizaremos a continuación, para unir el ave con su agüero.

alto de un cerro, como en las ocasiones anteriores, en donde llega a decir que existían sacrificaderos (*Códice Tudela* 2002: 93r). Lo cierto es que aunque no especifica concretamente si era en el templo o en algún emplazamiento concreto del cerro, sí refiere de nuevo la ofrenda de mantas de red y a quién se dirigía.

Por otro lado, el dios propio del periodo también recibiría de alguna manera la ofrenda pertinente. En este sentido, debemos destacar, aunque anecdótico, un cambio de grafía en el nombre del dios del maíz, siendo “*Tzinteotl*” en primer lugar, así como en el folio 93r, y “*çinteotl*” una línea más abajo.

Un elemento que sin embargo queda algo desplazado de este argumento es el que se relaciona con los seis días de esta segunda mitad de la trecena: en este caso, parece acercarse más a las creencias indígenas; porque encontramos referencias a este tipo de predicciones de futuro en otras fuentes en las que, asociadas eso sí a toda la trecena, se menciona este tipo de suerte relacionándola con los que ocupaban una posición social más baja y que nacidos en este periodo “*sería valiente y honrado y acatado de todos*” (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2r).

Como vemos, aunque la credibilidad de los primeros augurios relativos al papagayo podría quedar en tela de juicio por las glosas contenidas en el folio 125r, la segunda sí parece merecer mayor atención, si tenemos en cuenta que se ve secundada e incluso puntualizada de alguna manera por lo recogido por Sahagún. Así pues, quizá por tratarse del último de los signos, aumenta los datos relativos al conjunto de los mismos, de la misma manera que lo hizo en su *Códice Florentino* el mencionado cronista (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2r).

Para resumir la información propia de este signo (véase figura 200b), debemos referirnos fundamentalmente a la presencia de augurios en relación con la misma. Si bien en el resto de ocasiones, no se hace mención alguna a la suerte que podían tener los nacidos en un signo concreto, en este caso, la menciona revelando incluso relación con la mitad de la trecena. De este modo, observamos cómo muestra también la ambigüedad de las suertes indígenas al afirmar “*que algunos de estos eran buenos y otros no tales*” (*Códice Tudela* 2002: 94v).

6.14. Resto de trecenas

Hemos optado por denominar este epígrafe con el título que presenta por tratarse de una parte del texto que a grandes rasgos se resumiría en la información aportada

para las trecenas restantes, las que no son la primera, las que merecen una atención algo menor en lo que al texto se refiere.

Sin embargo, este medio nos permite referirnos al carácter de trecena de estos días no limitándonos al conjunto de días que glosa, como en las conservadas en las páginas del Libro Indígena del *Tudela*. Además de esta particularidad, podemos observar la información que el amanuense nos proporciona respecto al funcionamiento del calendario, los augurios que recopila en relación con los días en los que nacían los hombres e incluso, la confección del calendario.

A partir de la reproducción del texto completo, trataremos de ir fraccionándolo de tal forma que podamos observar uno a uno y de forma conectada los diversos temas que trata el amanuense, desde la sucesión de los días hasta la corrección de los términos o los augurios que incorpora en la mitad de las trecenas, como único detalle relevante, a diferencia de lo detallado de la descripción de la primera trecena del calendario.

Respecto a esto, el texto que continúa, al final del folio 94v (Figura 201) separado del anterior 13-caña por un claro punto y aparece al inicio de párrafo con un calderón, procediendo así a presentar el resto de los 7 días siguientes que completan los 20 que se enmarcan en la segunda trecena:

“[Calderón] para cunplimi(ent)o a veynte dias q(ue) tenia una semana se añadian otros siete dias q(ue) eran 1 otzelotl q(ue)s un tigre 2 cuahtli q(ue)s dos aguilas 3 cuizcacuahtli q(ue)s tres buitres 4 olin quatro tenblores de tierra 5 tecpatl çinco pedernales 6 quiahtli seis aguaçeros 7 chicome xuchiitl siete rosas estos siete dias se añadian para conplim(ient)o a una semana a los veynte días (...).”

De este modo, el amanuense recoge de nuevo lo relativo a los veinte signos de los días, y aunque destaca el hecho de que conoce el orden, señalando cada uno de ellos de forma correcta y asociada con su respectivo numeral, es significativo el error que comete en las primeras palabras que buscan cerrar este folio, cuando se refiere a las veintenas como semanas, teniendo en cuenta que en el resto de momentos en los que cita la composición de las trecenas y las veintenas (*Códice Tudela* 2002: 90r, 98v y 124v) parece tener claro que los periodos más largos se componían de veinte días. El haber escrito “veynte” en lugar de “treze” parece que se debió simplemente a un error de bulto.

Este breve fragmento nos invita a considerar cómo el amanuense apenas deja espacio entre los asuntos a tratar y cómo estos están interconectados entre sí, lo que

provoca grandes dificultades a la hora de tratar los distintos temas, puesto que estos pueden ser diferenciados de distintas maneras. En este caso sin embargo, aunque el amanuense ya no incorpora la numeración romana de cara a las siguientes trecenas, este breve texto, como hemos señalado, sí se encuentra separado del resto de días de la primera trecena.

6.14.1. Segunda trecena

Respecto a la trecena propiamente dicha (véase figura 201), después de tomar en cuenta la relación que establece con el calendario de los meses de veinte días, debemos resaltar que sostiene la pluralidad en los signos cuando los transcribe al castellano, manteniendo la dinámica que había impuesto y, de forma muy significativa se refiere al término “*ollin*” como “*temblores de tierra*”. Aunque este signo diario es normalmente traducido como “temblor” el hecho de que lo especifique como “de tierra” podría mostrar que conocía la dinámica de los diferentes periodos que nos explican historias como la “*Leyenda de los Soles*” en las que las diferentes creaciones anteriores a la actualidad fueron destruidas por diversos desastres naturales (León y Gama 1797 Cap. IV: 97) y que la última era, llamada “*4 movimiento*”¹⁷⁰, sería destruida por un temblor de tierra precedido de un eclipse (Milbrath 1980 en Lebeuf 2008: 117). Este último detalle, aunque presupuesto, sería un rasgo más de la profundidad con la que el glosador-comentarista parecía conocer la cultura.

**“(…) y el demonio q(ue) señoreava estos 6 dias era/^{95r} tlatltecuhtli
señor de la tierra (...)”.**

Lo que esta glosa nos indica es uno de los aspectos más importantes que nos relaciona el amanuense, puesto que establece con la entrada de esta divinidad en el patronato del tercer periodo de siete días, otro nivel de protección sobre las trecenas que debemos exponer ordenadamente.

En primer lugar, como veíamos a través de las glosas incluidas en el Primer Libro Escrito Europeo del Libro Indígena, el amanuense apunta a una protección sobre las direcciones del universo y los *tlacuiloque* desarrollan cinco trecenas después de

¹⁷⁰ Aunque en ambos casos el término se refiere a un movimiento, en el diccionario de Covarrubias (1611: 41) se concreta que el que tiembla lo hace por miedo o “*por poco ánimo*”, de ahí que en nuestra opinión se emplee normalmente el vocablo “movimiento” para la traducción de “*ollin*”.

cada pareja de dioses (*Códice Tudela* 2002: 97-124). Este planteamiento, nos ha permitido hablar de un primer nivel de dominio sobre los periodos en el que no entraremos, mencionando simplemente, que estas parejas de dioses dominaban sobre cinco conjuntos de trecenas respectivamente. Dejando esto al margen, el nivel de protección que recoge con la frase que nos ocupa es mucho más profundo, pues nos explica cómo la segunda trecena del primer bloque (el oriente) correspondería a estas deidades, siendo por tanto un nivel distinto de protección. Si en el plano “direccional” seguirían protegiendo *Tlalloc* y *Tonatiuh*, en el plano inferior, como protectores de la segunda trecena, la posición sería ocupada por otras deidades, que además, se harían con la siguiente dirección, generando un bucle que se retroalimentaba.

Aunque la primera hipótesis podría llevarnos a pensar que se tratara de un error, lo cierto es que las intituciones que vemos en el primer bloque de trecenas contenido en el Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 98v-103r) fueron recogidas con la misma tinta (F) y, por tanto, parece probable que en un mismo margen de tiempo que la información contenida en el Libro Escrito Europeo del Cuadernillo Intruso (Batalla 2000a I: 224).

Finalmente, como detalle importante que podría pasar desapercibido, debemos señalar que en esta ocasión, cuando se refiere a los “6 días” los menciona con el numeral árabe y no con el número escrito en caracteres latinos (Figura 202). Esto, junto con el espacio donde se introdujo el número entre las palabras que lo rodean, nos invita a pensar que en una primera versión el glosador no especificó el número de días que se le asignaban, añadiendo la cifra con posterioridad y de forma errónea.

Le atribuye a continuación el patronato sobre los próximos seis días y sobre todos los nacidos en esos periodos, recogiendo su protección textualmente:

“(...) y en qual quiera destes dias seis el q(ue) avia naçido y enfermava se sacrificava y aplacava a tlatltecutli y ofreçia su ofrenda en un llano (...)”.

En este fragmento del texto podemos observar varios detalles que se contraponen con lo que había recogido el amanuense en los folios anteriores, relativos a la primera trecena. En primer lugar, se trata del periodo de seis días, lo que supone un error de bulto a la hora de escribir el número, que toma del texto que acabamos de reproducir y que le lleva a confusión, puesto que sí relacionaba previamente los signos del 1 al 7 con números arábigos, recogiendo el nombre de todos ellos de forma adecuada y consecutiva. Por este motivo, el hecho de que hable de “*estos días seis*” se debería en

nuestra opinión a un error, importante por otro lado, pero que simplemente supondría un desfase o una confusión tomando como modelo la segunda parte de la trecena, que sí contenía 6 días naturales.

En segundo lugar, observamos que la fórmula que emplea para referirse a los que nacían o enfermaban en este periodo, se corresponde de nuevo con la ambigüedad que veíamos en la primera trecena, donde no llega a aclarar si eran los nacidos en esas fechas que enfermaban o los que enfermaban en ellas los que debían hacer este tipo de ofrendas.

Además, de nuevo como contraposición a la trecena anterior, los rituales se efectuaban en un llano, alternativa del monte donde se formaban las nubes o montículo sobreelevado en el que los llevaban a cabo en periodos anteriores según el mismo autor (*Códice Tudela* 2002: 93-94), y que podría darnos a entender la contraposición entre los dioses asociados a los cerros, aunque indique que *Tlalloc* era un “dios de la tierra” (*Códice Tudela* 2002: 97r) del mismo modo que el propio *Tlaltecuhli*.

En cuanto al aspecto de las ofrendas, es sumamente significativo que no indique en qué consistían o en qué medida se ofrecía a las deidades de cada día. Al contrario, el amanuense se limita a mencionar que se daban.

A continuación, deja ver una información sin precedentes en lo analizado hasta ahora pero que se convertirá en un nuevo hábito en los folios siguientes. Nos referimos a la consideración clara esta vez, de qué agüero afectaría a los nacidos en el periodo completo, la primera mitad de la segunda trecena, de los que el amanuense dice:

“(...) y tenían por cierto q(ue) todos los que naçian en qualquiera destos dias seis el q(ue) avian de ser grandes labradores y caçadores y Ricos q(ue) no tenían neçesidad de otros (...)”.

Los datos contenidos entran en parte en contradicción con los augurios que nos aporta fray Bernardino de Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. II: 4v), que atribuye una gran negatividad al conjunto de la trecena, y no sólo a la primera parte:

“(...) Cualquiera que nacía, aora fuesse noble, ahora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas, dezian que havia de ser cativo en la guerra y en todas sus cosas havia de ser desdichado y vicioso, y muy dado a las mujeres; y aunque fuesse hombre valiente, al fin vendíase el mismo por esclavo (...)”.

La primera información que nos aporta el amanuense del *Códice Tudela* es precisamente que no se centra en los días, sino en el periodo conjunto, en la mitad de la primera trecena. A todos los nacidos en estos días se les aplica la misma suerte, del mismo modo que veíamos, referido eso sí a toda la trecena, en el caso anterior (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. II: 4v). Lo que sí destaca Sahagún pero el glosador del *Tudela* no menciona explícitamente era la necesidad de sacrificios para poder cambiar o mantener la suerte atribuída por nacimiento:

“(...) y tambien remediávase, si era obediente y entendido, y si sufría los castigos o injurias que le hazían sin tomar vengança de ellas (...)”.

El glosador-comentarista del *Códice Tudela* trata a continuación el segundo periodo de la trecena, reafirmando que se trataba de semanas, a pesar de haber hablado de seis días en esta primera parte. Textualmente dice:

“(...) esta es la quenta de una semana y luego prosegia adelante otra semana y los seis dias della señoreava tlatzotl teotl demonio preñado començavan estos días desta semana en 8 cicpatli ocho sierpes 9 ecatl nueve vientos e tenían q(ue) los q(ue) nacían en estos seis dias digo en qualquiera dellos q(ue) eran lijeros para caminar y bruxos y adulteros o fornicarios y los q(ue) en estos dias o en alguno dellos avia nacido y enfermava en la casa de tlatzol teotl se sacrificava y le ofrescia una mantilla de red (...)”.

Como vemos, en este fragmento, por un lado divide los periodos en semanas, empleando así el término que nos haría pensar que subdividía las trecenas en dos partes, no considerando a las propias trecenas la unidad mínima del calendario. Por otro, menciona que había dos semanas seguidas, no siendo ninguna de ellas de siete días completos, puesto que a la primera, le asocia por error seis días. De cualquier modo, el término “*semana*” parece indicar una agrupación de días que coincide con la organización del tiempo en el mundo europeo, de ahí que no emplee ningún término indígena que, por otro lado, no sabemos si existía.

Además, en este fragmento podemos encontrar también el segundo periodo de la trecena, al que asocia seis días correctamente, aunque sólo mencione explícitamente 8 cipactli y 9 ecatl. Por su parte, este conjunto de días estaría relacionado con la figura de la diosa *Tlaçolteotl*, a la que ya nos referimos en páginas anteriores.

Lo destacado de este momento es la grafía del propio término, donde de nuevo podemos observar que distingue una única palabra en dos, de esta forma, en nuestra

opinión, el propio amanuense resalta la etimología de la palabra al especificar su significado a continuación.

Si reparamos en este hecho, debemos centrarnos en los vocablos que emplea, puesto que si acudimos a los diccionarios podríamos encontrar distintas traducciones para el término “*tlazotl*”. Por un lado, se ve asociado a “*cosa punzada*” (GDN 2012), lo que como vemos, no parece tener mucha relación con lo que el amanuense nos asegura. No obstante, si seguimos buscando una posible identificación del término, encontramos “*tlazolli*” cuya significado nos remite a “basura” (GDN 2012). Finalmente, una tercera posibilidad es que el amanuense buscara escribir “*tlazotli*” que, en efecto, significaría “precioso” (GDN 2012). A pesar de que el glosador-comentarista nombra a esta deidad específicamente como “*demoniopreciado*”, no es de extrañar que pueda confundir los términos por la relación que en efecto se ha visto entre esta deidad, Tlazolteotl, como “*diosa de la basura*” (Giasson 2001: 138).

En cualquier caso, la novedad más importante respecto al resto de fuentes es que una vez más no se refiere a la diosa como tal, sino que la considera un elemento masculino. En este sentido, la traducción es correcta cuando emplea el término “*tecuhitli*” como “señor” (GDN 2012) pero de nuevo vuelve a dejar al margen las figuras femeninas en la religión indígena, a las que únicamente menciona como tal en dos ocasiones a lo largo del códice (*Códice Tudela* 2002: 21r y 27r) ambas relativas a las fiestas celebradas en el calendario de 365 días o *Xiuhpohualli*. De cualquier modo, estas deidades son también nombradas como “*demonios*” aunque, por otro lado, se reconozca en el propio texto que la víctima propiciatoria era una mujer y que la traducción del nombre del “*demonio q(ue) se dezia tonan quiere dezir n(uest)ra madre*” (*Códice Tudela* 2002: 27r).

Finalmente, observamos varios elementos destacables en la presentación de los días, en los que el amanuense da muestras de cambiar de sistema a la hora de exponer los periodos de la trecena. Si en otros momentos menciona todos y cada uno de los signos con sus respectivos numerales, en esta ocasión limita la información a los dos primeros, correctos, eso sí, dando a entender que el periodo continuaba hasta 13:

**“(...) començavan estos seis días desta semana en 8 çipactli ocho
sierpes 9 ecatl nueve vientos (...)”.**

Tras estos numerales no recoge más, pero sí se refiere a que los seis días poseían la misma suerte:

“(...) e tenian q(ue) los q(ue) naçian en estos seis dias digo en qualquiera dellos q(ue) eran lijeros para caminar y bruxos y adulteros y fornicarios (...)”.

Lo novedoso es que no sólo se limita a mencionarlo, sino que se reafirma en la idea de que cualquiera de ellos era portador de esta suerte. No obstante, en esta ocasión, parece referirse a lo que contemplábamos en otras partes del documento (*Códice Tudela* 2002: 125r), donde observamos cómo los seis signos diarios que irían después de *cipactli* se encuentran dibujados en la parte inferior del Venado (véase figura 14) y además presentan como veremos, glosas que se refieren a que eran “*andadores de caminos*” o “*viciosos y adúlteros*”, aunque el apelativo “*bruxos*” sólo lo recoge en relación con esta segunda trecena y no en el folio 125r.

Siguiendo con el texto, aporta un dato que podría proporcionarnos una hipótesis que resolviera la ambigüedad de los que debían ofrecer los sacrificios a la deidad, pues en la fórmula empleada parece apreciarse una alteración en la forma de expresar lo recogido anteriormente:

“(...) Y los q(ue) en estos dias o en alguno dellos avia nacido y enfermava en la casa de tlazolteotl se sacrificava y le ofresçia una mantilla de red”.

Como se puede ver en las ocasiones anteriores, la fórmula empleada era “*los que habian nacido en este día y enfermaban*” (*Códice Tudela* 2002: 91v, 92v-95r). A través del cambio en la exposición, podemos confirmar lo que leíamos en el folio 92r cuando el amanuense, en lo que parecía un leve cambio en la expresión, postulaba “*los que habían nacido en este día si enfermaban*”. De esta manera, parece que la ambigüedad queda resuelta en tanto en cuanto, el autor se refiere a que los nacidos en este periodo de seis días, en el caso de que enfermaran, no debían dirigirse al dios protector del día, sino al que se ocupaba del periodo en su conjunto.

6.14.2. Tercera trecena (fols. 95r y v)

En relación con el texto que trataremos a continuación (Figura 203), desde el punto de vista formal, el amanuense rompe la dinámica de marcar los cambios en el tratamiento de los temas por medio de un punto y aparte y un calderón en el inicio del

párrafo. En este caso, no es el inicio de la trecena lo que presenta una marca que distingue el tema del texto sino que, a mitad de la misma, introduce la señal que nos permite diferenciar ahora sí, la forma en la que escribió. En este sentido, es importante señalar cómo el principio del texto que veremos en este bloque esta físicamente unido¹⁷¹ con el de la trecena anterior, aunque en relación a su contenido no exista realmente una conexión, más allá de que ambos textos tratan trecenas del calendario

La lectura del comentario del *Códice Tudela* (véase figura 205) manifiesta de nuevo el interés del amanuense en introducir la información que no incorporó en el Libro Indígena en el Cuadernillo Intruso y de forma ordenada. Así, sin solución de continuidad, el glosador incorpora lo que reconoce de la tercera trecena siguiendo un esquema semejante al que veíamos en los casos anteriores pero limitándose a mencionar explícitamente sólo el primer día de cada bloque dentro de las trecenas:

“(...) luego van adelante otros siete dias q(ue) comiençan 1 matzatl un venado (...)”.

Como se puede observar, la información se limita al primer día de la trecena, siendo consciente quizá de que el espacio del que disponía iba limitándose y no podría dar cabida al resto de la información que analizaremos aquí, aunque no renuncia a mencionar lo propio de la protección de esta primera parte del periodo:

“(...) estos siete dias señoreava y tenia el demonio çinteotl q(ue)s dios de las espigas (...)”.

En lo que se refiere a esta deidad, del mismo modo que con Tlazoteotl, juega un doble papel en el conjunto de protectores, puesto que se observa el doble rol del dios perteneciente a los “Nueve Señores”, así como patrón de este conjunto de días. Lo que sí es significativo en esta ocasión es que el nombre de la deidad es traducido una vez más con el término “*espiga*”¹⁷², elemento del que ya hemos hecho mención y que llama la atención sobre el probable origen europeo del amanuense, que no habla

¹⁷¹ Realmente los separa una raya oblicua, pero es igual que cualquiera de las muchas que introduce entre palabras o frases.

¹⁷² Según el diccionario de Covarrubias (1611: 794) se refiere a “*todo lo que contenga grano*”, de ahí que el empleo del término no sea incorrecto, aunque sí inapropiado puesto que “*maçorca*” también es recogido en dicho diccionario (Covarrubias 1611: 1100) como “*el hilo que la mujer va sacando del copo, y revolviendo con el uso. Dixose así por la semejanza que tiene con el grueso de la maza. Algunas plantas se rematan en cierta forma, que parecen maçorcas, y así les dan este nombre. Tienen en ellas su simiente*”.

de “maíz” ni de “mazorca” aunque sí parece consciente de que esta planta suponía el equivalente indígena al pan europeo.

A continuación, siguiendo la misma dinámica que veíamos en ocasiones anteriores, el autor recoge la información a la que nos tiene acostumbrados:

“(...) y si alguno de los que en estos siete dias avia naçido enfermava aplaca[va] a este demonio y y (sic) en su templo ofresçia”^{95v} unas yerbas (...).

Una vez más, menciona el vínculo ofrenda-enfermedad y algo que ya encontrábamos presente en relación con otros dioses en el contexto de los *Nueve Señores* o de otras páginas del *Tudela*, como es la ofrenda de “yervas”; pero, el amanuense no especifica más allá, limitándose a la mención de que se entregaban a este “demonio”. Así, aunque no incluye tantos datos como los que mencionaba para la ofrenda a *Chalchiuhtlicue*, a la que le atribuye una hierba concreta (*Códice Tudela* 2002: 92v), sí repite la oblación que se le hacía al numen del maíz cuando formaba parte del grupo de nueve dioses (*Códice Tudela* 2002: 91v). Esta conexión con elementos vegetales puede deberse al origen de la deidad y a su evidente relación con el mundo agrícola.

Por último, aunque no menos importante, el uso del término “*aplacava*” nos lleva a pensar que consideraban la enfermedad originada por esta deidad, tal y como planteábamos en otras ocasiones, cuando el amanuense insinuaba un vínculo propiciatorio entre estos númenes y el mal físico, pues la definición recogida en Covarrubias (1611: 195) para este término es “*amansar la ira, el furor, la saña*”.

Finalmente, cerrando así el comentario en torno a esta primera parte de la trecena, el amanuense nos dice:

“(...) los q(ue) naçian en qualquiera de estos dias dezian q(ue) avian de ser valerosos y ricos (...).

El augurio que reciben los nacidos en este periodo es de carácter positivo aunque no parece estar muy conectado con los signos que recibían esta misma característica en folios anteriores (fol. 94v), donde encontramos que los nacidos bajo la protección de este dios como “*demonio propiçio*” del día “*treçe cañas*” recibían el augurio de ser “*habladores y mentirosos y bien entendidos y de buena memoria*” (*Códice Tudela* 2002: 94v). Además, este tipo de información tampoco se corresponde con la que localizamos en el folio 125r, el *Venado de nuestra existencia* (véase figura

14), donde el glosador recoge para los signos, apelativos como “*guardadores de su hazienda*” para *Mazatl*, “*ladrones*” para *Atl* o “*aborreçibles*” para *Ozomatli*.

A continuación, se recoge en esta misma página la segunda mitad de esta tercera trecena, en la que de nuevo se menciona únicamente el primer signo de la misma:

“[Calderón] (...) *luego venian otros seis dias q(ue) conplian una semana començavan 8 otzelo ocho tigres (...)*”.

En esta ocasión, observamos cómo cierra correctamente el número total de los días que compondrían una trecena, asignando seis al segundo grupo y sumando así un total de 13 días. Respecto al nombre que emplea para referirse a *ocelotl*, debemos señalar que la variación que se observa en la grafía es la misma que señalábamos cuando nos referíamos a *Çinteotl* como “*demonio propiçio*” y es que varía el sonido -*tz* en función del folio. Así, encontramos el término “*otzelotl*” en el folio 94v, “*ocelotl*” en el 99v y “*otzelo*” en el que nos ocupa (*Códice Tudela* 2002: 95v) del que debemos señalar que pierde el sonido final -*tl*, lo que podemos achacar a un error de bulto, puesto que es un sufijo que no se altera en el resto de ocasiones.

“(...) *el demonio q(ue) en estos seis dias reinava era tezcatlipoca espejo humeador (...)*”.

Este periodo le corresponde entonces al dios *Tezcatlipoca*, al que acertadamente llama “*Espejo humeador*” por la etimología del nombre “*tezcatl*” (espejo) (GDN 2012) y el verbo “*popoca*” (humear). Esta deidad, que a pesar de su importancia en el contexto religioso mesoamericano, es muy poco mencionada en el resto del *Códice Tudela* (2002: 15r y 78r), se presenta aquí con un papel secundario, en el sentido de protector de la mitad más corta, únicamente seis días, de la tercera trecena. En cuanto al patronato de este númen, simplemente debemos limitarnos a contemplarlo como el númen que se ocuparía del cielo en la segunda dirección del universo, siendo por tanto entendido su papel como deidad celestial, del mismo modo que lo son el resto de divinidades que en los folios que contienen los árboles direccionales señala el propio amanuense (*Códice Tudela* 2002: 111r).

Respecto al augurio para los que nacían en este periodo, la suerte era negativa:

“(...) *y los q(ue) en estos seis dias o en alguno dellos naçia dezian q(ue) avian de ser pobres y q(ue) avian de ser huérfanos (...)*”.

En este sentido, debemos resaltar cómo el amanuense asocia a los signos que formarían parte de esta mitad de la trecena (ocelotl, águila, buitres, movimiento, pedernal y lluvia) unos augurios negativos que nada tienen que ver con los que observamos en el *Venado de Nuestra Existencia* (Códice Tudela 2002: 125r) en donde, a excepción del signo lluvia al que le predice “*luxuriosos*”, el resto merecen una suerte bien considerada.

A continuación, invirtiendo por primera vez el orden de exposición, donde la suerte de los nacidos en esas fechas suele ir después de las ofrendas a los dioses, el amanuense recoge estas:

“(...) y el q(ue) enfermava de los q(ue) en estos dias avia naçido (sic) aplacava a tezcatlípoca y en su templo ofreçia yervas a el dedicadas y cascarras de algodón (...)”.

En estas líneas, el autor del Libro Escrito Europeo aclara una vez más a quiénes se refería concretamente la obligación de efectuar las ofrendas pertinentes en el momento de la enfermedad, dejando constancia de que se trataba de los nacidos en esos días que además enfermaban, en algún momento inespecífico del año. Por otro lado, vemos la presencia de ofrendas concretas, por lo menos en su tipología, concretamente las hierbas, que ya figuraban como entregadas a otros patrones, como *Cinteotl*, y las cáscaras de algodón, que ya funcionaban como tal en el caso de *Xiuhtecuhtli* (véase figura 191b) cuando en la primera trecena, era “*demonio propicio*” para el día “*diez perro*” (Códice Tudela 2002: 94r).

Finalmente, el espacio en el que ubica este tipo de rituales era el templo de la deidad en cuestión, no puntualizando donde se encontraba ni en cual de sus espacios se daban estos rituales.

6.14.3. Cuarta trecena (fols. 95v y 96r)

Este periodo se inaugura de nuevo (Figura 204) sin un punto y aparte que interrumpa el discurso, aunque lo señala mediante un calderón en el margen izquierdo:

“[Calderón] (...) luego començava otra semana 1 xochitl una Rosa {el de [tachado]} estos siete dias señoreava y tenia el demonio llamado malinal teotl señor de unas yervas malinali llamadas (...)”

Aquí, encontramos de nuevo la figura que habíamos descrito en relación con los árboles direccionales. En este sentido, el amanuense fija la cuarta trecena como

periodo encabezado por “1 *Xochitl*” o “1 *Rosa*”. Aunque desconocemos el motivo por el cual no define “*xochitl*” como “*flor*” en general, sino como “*rosa*”, este hecho se repite en multitud de ocasiones (*Códice Tudela* 2002: 48r, 90v, 94v, 96v, 101v y 103r; véase Batalla 2009), e incluso en el *Magliabechiano* (1996: 11r; véase figura 21), no siendo concluyente, puesto que introduce el apelativo “*flor*” en otra (*Códice Tudela* 2002: 99v). Lo significativo de este hecho es que aunque emplee ambos términos dentro del contexto calendárico, lo que nos podría inclinar a pensar que empleaba estos nombres indistintamente, en realidad no es así. Si prestamos atención a todas las ocasiones en las que figura este signo o el elemento vegetal en concreto, existen diversos momentos en los que el glosador sí distingue las rosas de las flores diferenciando que se trataba de ofrendas dispares:

“(...) y le trayan en un[as] andas en los onbros y las andas hechas de flores y rosas e yervas olorosas (...)” (*Códice Tudela* 2002: 17r).

“(...) esta fiesta se celebravan en tiempo q(ue) avia rosas y flores (...)” (*Códice Tudela* 2002: 29r).

Todo ello nos invita a pensar que, probablemente, dentro del contexto calendárico lo empleara indistintamente, mientras que en lo relativo a ofrendas, con los dos términos, el amanuense enfatizaba el hecho de que serían varias las especies vegetales que se ofrendaban a los dioses.

En lo que concierne al nombre de la deidad, establece en esta ocasión la vinculación explícita a la hierba llamada “*malinalli*”, del mismo modo que realizaría en el signo del folio 100v. Lo que nos confirma esta mención es que de nuevo el término se relaciona con la palabra náhuatl “*malinal*” que nos remitiría a una hierba o a cualquier cosa torcida (GDN 2012).

Continuando con el texto:

“(...) los q(ue) en qualquiera destos siete dias naçia avian de ser pobres perezosos y si alguno enfermava al pie de un çerro ofresçia un poco de yerva q(ue) como era pobre no tenia que ofresçer y esta yerva colgava de un arvol o rama o mata o piedra (...)”

Respecto a esta parte del texto, el amanuense incorpora rasgos de originalidad. Desde el punto de vista formal, repite la alteración del orden que había seguido, situando antes de la ofrenda el destino de los nacidos en esos días, siendo este último breve y conciso. Por otro lado, es interesante destacar que vuelve a situar las ofrendas

al pie del cerro y no arriba del mismo, donde antes localizaba los “*sacrificaderos*” (Códice Tudela 2002: 93r). Además empleando el término “*como era pobre*” le asigna una suerte completamente definida y lo excluye de rituales llevados a cabo en otros espacios, por lo que podemos entrever por la información.

De este modo, a través de este comentario el amanuense nos invita a pensar que las ofrendas y el espacio donde se daban también se completaban con diferencias sociales. Además, la ofrenda presenta rasgos particulares de cierta pobreza, como el hecho de que fuera poca y que la colgaran de un lugar natural que se encontrara en el enclave, ya fuera una piedra, una mata o un árbol. Igualmente, resulta interesante resaltar que no se ofrendaran mantas o copal, como en otras ocasiones, sino que lo que entregaban eran hierbas, presumiblemente *Malinalli*, que no arrojaban al fuego, sino que simplemente colgaban o dejaban en actitud de ofrenda en el contexto ceremonial.

Respecto a este tipo de oblación, es interesante que a pesar de ser en este folio en el único en el que se habla de esta planta concretamente, parece por la similitud que encontramos en la representación del dios en el Libro Indígena (Códice Tudela 2002: 118r) que podríamos verla en otras páginas del documento, como la imagen del folio 73r (véase figura 151), aunque J.J. Batalla (2008b: 478) la relaciona con ramas de abeto, por el color y la forma de las hojas bien podría tratarse de este tipo de ofrenda. Con esta afirmación, podemos otorgar un papel significativo de este tipo de herbácea en el contexto ritual y concretamente en el *Tonalpohualli*, dejando quizá el signo más como “*Malinalli*” que como “*hierba*” como categoría general.

Por último, en lo que se refiere a esta trecena, el amanuense describe de forma extensa y sobre todo insistentemente, la suerte de los nacidos bajo esta parte de la trecena:

“(...) y teniase por tan çierto q(ue) a los que en qualquiera destes sinos o dias naçia q(ue) le avia de acontecer lo q(ue) dezia q(ue) si dezia q(ue) avia de ser labrador no se afiçonava a otra cosa si pobre no hazia quenta de buscar cosa ninguna si adultero no entendia en otra cosa y esto lo dezian los papas o saçerdotes del demonio y sus madres o padres o parientes se lo dezian de [cortado]”⁹⁶“sus padres o madres como digo se lo dezian de q(ue) ten[ian] discrícion (sic) y tenia tanta quenta con lo q(ue) le av[ia] de venir q(ue) lo tenia por fe (...)”.

Es interesante destacar que, en este caso, el amanuense comenta una vez más lo que sería propio de esta mitad de la trecena y como hemos visto, lo amplía con

varios ejemplos y refiriendo que no sólo los sacerdotes, a los que llama “*papas*”, lo aseveraban, sino que era una creencia de carácter popular.

En el caso del *Códice Tudela*, el glosador parece centrarse, a través de los ejemplos, en que la suerte de los nacidos en estos días era la de los conformistas; es decir, el rasgo de su carácter más importante era su incapacidad para variar su actividad e intentar alterar su destino. Por su parte, Sahagún (*C.F.* 1979 I, L. IV, Cap. VII: 17r) se refería a la variabilidad de la suerte de los nacidos en este periodo, tal y como veíamos en apartados anteriores (véase 4.3).

Esta similitud importante que le da credibilidad a la información recogida por el amanuense, no deja de referirse a la primera parte de la trecena, lo que la distancia de Sahagún, puesto que él asume la misma suerte para todos los nacidos en el periodo completo.

Finalmente, como elemento significativo que justifica nuestro empleo de diferentes diccionarios, debemos hacer referencia a la advertencia que llevaban a cabo, según el amanuense, tanto los sacerdotes, como los padres y parientes del nacido en este signo. En estos términos nos referimos a la mención que el amanuense hace a la necesidad de “*discriçion*¹⁷³” que los progenitores recomendaban a sus hijos si habían nacido en esta primera mitad de la trecena. Actualmente, este término es definido por la Real Academia de la Lengua Española (DRAE 1992 I: 759) bajo tres acepciones:

1. Sensatez para formar juicio y tacto para hablar u obrar.
2. Don de expresarse con agudeza, ingenio y oportunidad.
3. Reserva, prudencia, circunspección.

No obstante, en el diccionario de Covarrubias (1611: 680) sólo figura una única definición, que si bien es parecida a la actual, al poseer una única acepción, no deja de iluminar qué quería decir exactamente el amanuense, pues en se recoge: “*la cosa dicha o hecha con buen seso*”.

En este sentido, parece lógico pensar que lo que los padres y demás miembros de la familia solicitaban a los nacidos bajo este signo era la importancia de ser razonables y hacer las cosas de forma que no entrara en contradicción con la necesidad de devoción hacia los dioses.

¹⁷³El término correcto en castellano, tanto actual como del siglo XVI, es “*discreción*”.

Aunque la idea de que debían honrar a los dioses está presente en Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Cap. I: 2v) frecuentemente, como vemos en el caso del *Códice Tudela* es el primer momento en el que el amanuense destaca la importancia de trabajar por mantener la virtud o el favor de los númenes. Este hecho, unido a la insistencia con la que lo destaca, parece orientarnos a pensar que las consecuencias podían ser excepcionalmente malas si no se ofrecía lo pertinente.

Para concluir, en la misma línea que este argumento, observamos una vez más que el glosador-comentarista del *Tudela* afirma que este tipo de augurios eran tenidos “*por fe*”. En este sentido, de nuevo vemos cómo trasciende la importancia de estas prácticas a la vida real y coincide a su vez con lo que afirmaba Sahagún (C.F. 1979 I, L. IV, Prol.) respecto a que tenían por profetas a los sacerdotes ocupados de este tipo de actividades, los *tonalpouhque*.

El amanuense del *Códice Tudela* “remata” la trecena del siguiente modo:

“[Calderón] (...) *Luego venian otros seis dias q(ue) començavan 6 maçatl sei[s] venados el demonio q(ue) señoreava estos seis dias llamavan macuïtl tonalli q(ue)s cuenta de çinco dias este demonio ansi llamad[o] señoreava estos seis dias y qualquiera q(ue) n[a]çia en alguno de estos seis dias dezian q(ue) eran o avian de ser bividores y q(ue) avian de guardar sus haziendas y q(ue) serian ricos (...)*”.

En principio, aunque sigue un orden correlativo en lo que a signos diarios se refiere, comete un error de bulto al afirmar que el día 6 *Venado* comenzaba la segunda mitad del periodo (véase figura 1), especialmente si tenemos en cuenta que en el anterior, achacaba la protección de Malinal teotl a siete de los trece días. Según esta idea, debería entonces comenzar la cuenta por 8 *Venado*, y no por 6 *Serpiente*, el signo que correspondería a la sexta posición. De este modo, encontramos que el amanuense confunde el número pero no el signo, interpretándolo probablemente desde el Libro Indígena, donde encabeza la segunda parte de la cuarta trecena (*Códice Tudela* 2002: 102r) y que el mismo amanuense había escrito 8 venados con anterioridad al plasmar el Primer Libro Escrito Europeo.

Lo que sí es correcto desde el punto de vista de la distribución del calendario son los seis días que le refieren a la figura de *Macuïtl tonalli*. Sí es cierto que el dios al que asocia estos momentos varía respecto al que recogió originariamente en el Libro Indígena (*Códice Tudela* 2002: 118r), hecho que ya hemos comentado, siendo en origen *Piltzintecuhli*. Respecto a esto, debemos señalar de nuevo que no se

corresponde con las características que se suelen asociar a los *Macuiltonallequeh*. En la descripción que aporta K. Mikulska (2015b: 133) aclara convenientemente este punto:

“Las deidades macuiltonaleque (...) se distinguen por la presencia de la pintura de la mano en su cara, que a veces adquiere forma de un diseño lobulado. Otros elementos distintivos son las cruces blancas que adornan su cabello (con frecuencia desmelenado), así como manos y pies torcidas, si bien este rasgo no aparece siempre”.

Sin embargo, como veíamos cuando hablábamos del contenido del folio 118r (véase epígrafe 5.1.4.), el dios que encontramos allí sí se corresponde a grandes rasgos con la descripción que de *Piltzintecuhtli* nos dan F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1991: 99). En este sentido, parece que el amanuense cometió un error al asociar el periodo al numen en cuestión; no obstante, el hecho de que en el Cuadernillo Intruso no haya referencia a *Piltzintecuhtli* es una muestra más de que se trata de un texto posterior a los que recoge en los folios del Libro Indígena, salvo en los añadidos posteriores en tinta F cuando añade los patrones de las trecenas (véase figura 1).

En cuanto a lo que el amanuense plasma, el nombre con el que se refiere a este númen contiene un error propio de una probable equivocación en la transcripción de la lengua náhuatl. Nos referimos al hecho de que emplee el término *macuitl* para referirse al número cinco, cuando la grafía correcta para éste sería *macuilli* (GDN 2012). Por otro lado, es interesante resaltar la traducción que da del apelativo: “*macuitl tonalli q(ue)s cuenta de cinco dias*”

Por un lado como decíamos, el número cinco, mal escrito pero similar y el término *tonalli* que, aunque sí se referiría a “*día*” no se asociaba con “*cuenta*”, siendo el correspondiente a este “*pohua*” (GDN 2012).

Debemos señalar como hecho importante, que el amanuense se refiere a la información que contiene este cuadernillo como “*la cuenta de los dias*” (*Códice Tudela* 2002: 90r) y por tanto, aunque no mencione explícitamente la palabra “*Tonalpohualli*” parece referirse a ella. Observamos otro leve error al hablar de “*cuenta*” cuando en realidad, simplemente sería “*día*”. De todo ello, podríamos inferir que el amanuense interpreta este “*tonalli*” como “*cuenta de día*”.

Avanzando en la lectura, de nuevo invierte el orden que había puesto en marcha y se refiere a la suerte de los nacidos en el periodo antes que a los que enfermaban en estos momentos. Nos refiere un conjunto de augurios positivos: “*bividores, q(ue) avían*

de guardar sus haziendas y q(ue) serían ricos”. Es evidente que debido a la distinta forma de organizar los periodos, Sahagún sólo nos refiere información de toda la trecena, como veíamos en epígrafes anteriores (véase 4.3), y que este hecho nos hace no poder comparar la información que nos aporta el glosador-comentarista del *Códice Tudela*.

Por otro lado, es interesante remarcar cómo el amanuense recoge que se aconsejaría a los nacidos en estas fechas “*avian de guardar sus haciendas y q(ue) serían ricos*”, de este modo, emplaza a cierto esfuerzo a pesar de la natural suerte del conjunto de la trecena.

Finalmente, debemos señalar que este tipo de afirmaciones sí coincide con las recogidas para *Mazatl* y con *Tochtli* en la tercera trecena (fol. 95v):

“(…) y si alguno destos enfermava aplacava a este demonio macuil tonali llamado y ofresçiale unas poleadas mezcladas con hueso de venado y tanbien ofresçia papel”.

En relación con esto, vemos que el amanuense atribuye una serie de conjuros o prácticas más elaboradas en apariencia de las que veíamos en relación con las otras fechas, puesto que nos presenta el cocinado de determinada comida. En este momento, se empleaban unos elementos que el autor llama “*poleadas*” lo que el diccionario de Covarrubias (1611: 1221) define como “*son los puches que se hace(n) de harina*”. Ante esta definición, teniendo en cuenta que no aclara convenientemente los conceptos, esclareceremos que “*puches*” son, según esta misma fuente (Covarrubias 1611: 1235) “*un género de guisado de harina y azeite, de q(ue) usaron mucho los antiguos antes que se hallase la invención del pan*”. Así, observamos que este tipo de preparación era una suerte de guisado que se fabricaba con harina, posiblemente de maíz, de este modo, la añadidura de polvo de hueso de venado parece una parte del ritual a la que no hemos logrado encontrar una explicación.

Aunque esta idea podría achacarse a algún tipo de concepto en relación con el primer día de esta segunda mitad de la trecena, atendiendo a otras fuentes como Ruiz de Alarcon (1987, Ttdo. VI, Cap. XXXII: 222) observamos que: “*pareçe que iniciava que segun su tradiçion gentilica, el que aora es venado, en el primer siglo se llamaba Piltzinteuclli*”. Con esta afirmación vemos la oportunidad de interpretar por qué el amanuense refiere una relación entre el venado y estas deidades. No podemos obviar que, aunque corregido a posteriori, era *Piltzintecuhtli* la deidad unida en esta ocasión

al signo venado, lo que coincidiría con la información recogida por Ruiz de Alarcón y lo que, probablemente hizo confundir el dios que quería glosar, pues debía ceñirse a la pintura del Libro Indígena y en ella veía a *Macuiltonalli* y no a *Pitzintecuhtli*.

Finalmente, respecto a la ofrenda de papel que también cita el amanuense, simplemente resaltar que se trataría de un elemento muy repetido en el contexto ritual, como hemos observado en el resto de ocasiones, aunque no detalla cómo se ofrendaba o si se teñía de sangre o hule para entregarlo a los dioses.

6.14.4. Quinta trecena (fols. 96r y 96v)

En esta ocasión debemos destacar cómo el amanuense obvia el calderón que marcaría una diferenciación en el inicio de esta trecena, dando comienzo directamente a la descripción de la misma, al inicio de la línea (véase figura 205)

En lo que se refiere al primer fragmento del texto que nos ocupa, presenta la quinta trecena propia de cada uno de los grupos:

“(...) luego venian otros siete dias que comenzavan tzeacatl una caña el demonio q(ue) señoreava estos {seis [corregido]}{siete [escrito encima]} {siete [escrito en interlineado]} dias llamavan tlaloc dios de la tierra los que naçian en cualquiera destos siete dias dezian q(ue) avian de ser valerosos ricos presuntuosos y caçadores y si alguno destos enfermava yba al templo de tlaloc y alli ofresçia papel y ençienso en el fuego q(ue) estava en el templo (...)”.

Lejos de esta afirmación, el amanuense se limita a recoger los aspectos más generales del periodo. Por un lado, el día que encabeza el conjunto, “*tzeacatl*” o “*uno caña*”, en cuyo nombre náhuatl observamos la misma variación que habíamos percibido y señalado en otras ocasiones entre los sonidos “*ce*” y “*tze*” puesto que en el folio 77v recoge el año como “*ce acatl*” y en esta ocasión tal y como lo presentábamos más arriba.

En segundo lugar, el dios al que atribuye esta primera mitad de la semana vuelve a ser *Tlalloc*, repitiendo así su patronato sobre la primera y la quinta trecena. Respecto a los primeros datos que aporta, es significativo ver como corrige hasta tres veces lo relativo a los días que quedaban bajo protección de este dios y por tanto, dentro de la primera parte de la semana. A pesar de haber dividido con pocos errores este conjunto de días, parece que el amanuense sigue sin ser experto en este tipo de periodos y lo confunde, puesto que como vemos en el original, lo escribe una vez sobre la propia

palabra y finalmente, para cerrar la aclaración, en el interlineado. Finalmente, sí concluye con el dato correcto asignando siete días a la primera mitad y por tanto a la primera deidad e incluso lo reafirma al decir “*cualquiera de estos siete días*”. Este hecho se debe con toda probabilidad a que la primera vez que escribió el texto puso “*seis*” como vemos debajo del tachón ya mencionado, al escribir “*cualquiera de estos siete días*” probablemente, por el borrón (véase figura 205) que figura debajo de la primera “S” de “*siete*” escribiera “*se*” para recoger “*seis*” se diera cuenta de su error y escribiera “*siete*” corrigiendo encima de la primera sílaba. Además, en aquel mismo momento, habiéndose dado cuenta de que había escrito seis unas líneas más arriba, lo tachó e introdujo “*siete*” en el interlineado.

Por otro lado, el númen telúrico no es lo único que se repite en este texto, recogiendo el amanuense augurios que ya habíamos contemplado. En esta ocasión, el autor distingue tres características, que vemos solas o en combinación en otros momentos. Se trataría de un conjunto de rasgos que se repiten una y otra vez a lo largo del texto, independientemente de los dioses a los que se dirija y la competencia de los mismos, pues aunque tenemos algunas deidades de carácter telúrico como *Malinalteotl* o el propio *Tlalloc*, encontramos también dioses como *Tezcatlipoca* o *Macuiltonalli*, que actuarían en este contexto, según hemos podido ver, como deidades solares.

Evidentemente, no podemos considerar a la ligera lo que el glosador recoge en estas páginas; pero, la repetición de las mismas, en combinación o en solitario, unido a que se trataba del último periodo, en el que también recupera los primeros dioses, nos hace pensar que la parte final del calendario no era algo que dominara especialmente, como veremos más adelante cuando él mismo lo reconozca al final del folio 96v.

Por último, respecto al lugar al que debían dirigirse los enfermos, se incorpora la idea del templo únicamente, y no como veíamos en los primeros días, diversos lugares en función del signo. En este sentido, podemos observar como, cuando se refería a los destinados a la pobreza en la cuarta trecena, el amanuense mencionaba explícitamente que “*al pie de un cerro ofrecía un poco de hierba que como era pobre no tenía que ofrecer*” (Códice Tudela 2002: 95v). Sin embargo, en este caso, los “*ricos*” sí se acercaban al templo de *Tlalloc* y allí realizaban ofrendas de copal y papel en el brasero del templo. Esta práctica queda registrada, si bien no explícitamente destinada a *Tlalloc*, sí en general a los dioses, en otros folios del documento que ya hemos manejado con anterioridad pero que de nuevo referiremos aquí.

Por un lado, encontramos el folio 50v, donde se menciona que existían ofrendas de “*ençienso desta tierra y papel y echaban lo e(n e)l fuego q(ue) estava ante la imagen del demonio*” en un contexto también de curación de enfermos. Por otro, no es el único lugar del *Códice Tudela* en el que encontramos estas referencias aunque en menor extensión, como en el folio 72r bajo la imagen de un animal al que el amanuense llama “*Xuctecle*” (véase figura 151), donde se muestra a un indígena que arroja a un recipiente lo que el propio glosador llama “*copal*”. Bajo este lugar, encontramos la glosa que comenta “*sacrificadero de fuego do echan ençienso*”. Si tenemos en cuenta en qué consistían las ofrendas de los pobres, parece que la imagen conservada en ese folio del *Tudela* es más apropiada para sacrificios ofrecidos por gentes bien posicionadas económicamente.

Como vemos, esta práctica es recurrente dentro del contenido general del documento aunque no se recoja en las pinturas destinadas al *Tonalpohualli* en cuestión, lo que nos podría sugerir que estas páginas, englobadas dentro de “ritos sobre la enfermedad” (Batalla 2009: 101) no son en absoluto un tema independiente.

Respecto a la segunda parte de la trecena, el glosador señala que:

“[Calderón] (...) luego venian otros seis días con q(ue) se acabava otra semana y començavan 8 xochitl/^{96v} quiere dezir ocho rosas estos seis días señoreava y tenia tonatih q(ue)s sol demonio ansi llamado los q(ue) naçian en qualquiera destos seis días eran valientes ombres y Ricos y si alguno destos enfermava aplacava a este demonio tonatih llamado y en su templo le ofresçia un yquipal ansi llamado q(ue)s un asiento de juncos hecho q(ue)stos yndios usavan y ofresçia papel y ençienso (...)”

En primer lugar, como podemos ver, el día se corresponde correctamente con el que debíamos encontrar en esa posición, tanto desde el punto de vista de su número como de su orden. En segundo lugar, le asigna los últimos seis días de esta quinta trecena y se refiere al signo *Xochitl* como “*rosas*” de nuevo, lo que en páginas anteriores ya hemos considerado. Respecto a la deidad a la que vincula estos días, se trata del dios del sol, *Tonatiuh*, el mismo que ocupaba la posición complementaria de *Tlalloc* en la primera trecena, lo que supone que repite la misma información también en este ámbito.

Es interesante destacar que si bien con *Tlalloc* emplea el término “*dios de la tierra*”, con el segundo numen practica un cambio en el vocabulario, llamándolo por dos calificativos distintos, por un lado “*sol*”, lo que lo relacionaría con el astro, y por otro, “*demonio*”, lo que podría parecer un hecho relevante que incluso nos llevaría a

plantear una posible hipótesis de una jerarquización o un reconocimiento de la figura de este dios. Debemos destacar que en el folio 92r el mismo glosador emplea los términos “*dios o demonio*” referidos al propio *Tlalloc*. Este hecho nos invita a sostener de nuevo que la alternativa en el uso de los términos podría deberse simplemente a un recurso literario.

En cuanto a los augurios de los nacidos en estas fechas, que como vemos también son positivos en esta mitad de la semana, los hayamos en otras trecenas, siendo “*valerosos, ricos, presuntuosos y caçadores*” también los nacidos bajo los signos de la segunda mitad de la primera trecena (*Códice Tudela* 2002: 94v; véase figura 200) y “*ricos*” los que vinieron al mundo en los primeros siete días de la presente (*Códice Tudela* 2002: 96v), algo que no figura en el folio del *Venado de Nuestra Existencia* en relación con *Caña* o con alguno de los signos que le siguen. A la vista de este hecho, la información nos sugiere que el amanuense no conocía bien los presagios de esta quinta trecena y se limita a recuperar los empleados en otros momentos.

Finalmente, en lo que respecta a lo que entregaban en caso de enfermedad, de nuevo nos encontramos con una información repetida, pues remite a la misma ofrenda que veíamos en el caso de la primera trecena (véase figura 163), pero en honor al dios *Tlalloc* a quien se obsequiaban asientos de junco también en su templo aunque en aquella ocasión se hablaba de su “*casa*” (*Códice Tudela* 2002: 91r). Como se puede apreciar, repite la información que ya habíamos encontrado en otras ocasiones, aunque aquí emplee el término “*yquipal*”, procedente de “*icpalli*” y relativo a un asiento de junco. Si bien en el diccionario de Covarrubias (1611) no se encuentra recogido, actualmente en el DRAE (1992 I: 862) se le reconoce el origen mexicano al término “*equipal*” y en efecto, se contempla como una “*especie de sillón hecho de varas entretejidas, con el asiento de cuero o de palma tejida*”.

A pesar de que se menciona este tipo de asiento de forma específica, es interesante resaltar que hay varias representaciones de este tipo de elemento en el *Códice Tudela* (2002: 29r, 49r, 50r, 54r, 55r, 57r, 58r, 60r, 66r, 70r, 74r y 75r; -véase por ejemplo, figura 176); pero todos presentan un color amarillo toscado, definitorio de asientos de petate y no de junco, lo que no se relacionaría con este comentario, a pesar de la cantidad de ejemplos que encontramos¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Únicamente en la parte inferior del folio 64r aparece un sacerdote sentado sobre un objeto que está confeccionado con dos elementos: una mitad de petate y la otra de color verde, que podría remitir al junco, aunque parece ser más de alfombrilla que de asiento.

A pesar de estos casos, debemos señalar que las representaciones de asiento en el contexto del *Tonalpohualli* no existen y que los dioses en el documento no se relacionan con este tipo de asientos, salvo en algunas ocasiones (*Códice Tudela* 2002: 49r y 66r).

Por último, el hecho de que figuren con símbolos de poder nos invita a proponer dos conclusiones. Por un lado, que en efecto se trataba de un elemento propio de los hombres ricos o poderosos y por otro, que el amanuense incluye esta información a partir de una fuente distinta de las pinturas del Libro Indígena, puesto que en estas no encontramos rastro de este hecho.

6.14.5. Último texto del Cuadernillo Intruso (fol. 96v)

Una vez recogida la información expuesta en los epígrafes anteriores, el amanuense parece querer continuar glosando información que poseía y que, como veremos, no presenta relación alguna con los páginas anteriores del Cuadernillo Intruso del propio *Códice Tudela* (Figura 206). En estos términos, aunque a continuación del texto relativo al calendario, y sin ninguna distinción física, los elementos que el amanuense describe, presentan diferencias importantes. Con toda probabilidad, la presencia de estas líneas se debe simplemente al excedente de espacio con el que se topó el amanuense, lo que favorece que al final de este folio el glosador-comentarista nos ofrezca la información que veremos a continuación.

Como punto de referencia y eje del comentario de este breve fragmento de texto a modo de conclusión de la explicación del *Tonalpohualli*, debemos destacar la primera de las “sentencias” que ofrece el amanuense:

“(…) y ansi yban la quenta dando bueltas hasta cunplir un año que començava primero dia de hebrero como atras se dijo en las fiestas del año (…)

Es evidente que se refiere a la relativa al año de 365 días y al hecho de que las treceñas “dieran vueltas”. Por un lado, sí es cierto que se sucedían las treceñas hasta completar el calendario, cerrando así un ciclo y abriéndose uno nuevo, del mismo modo que en el *Xiuhpohualli*. En este sentido, encontramos aquí el primer error. Cuando el amanuense se refiere a que el año comenzaba el 1 de febrero está señalando que siempre se daba esta circunstancia, lo que entra en contradicción con que sólo

existieran cuatro bloques de cinco trecenas, pues serían un total de 260 días y por tanto, no podría cerrarse junto al año natural de 365.

Aunque pudiera parecer un error de bulto, este hecho es significativo, puesto que la convergencia de estas dos cuentas cronológicas era uno de los acontecimientos más importantes de la cultura náhuatl en particular y mesoamericana en general: el llamado *Xiuhmolpilli* o “*atadura de los años*”, del que el propio amanuense reconoce al finalizar la presentación del *Xiuhmolpilli* o ciclo de 52 años (Códice Tudela 2002: 83v):

“(...) en llegando un yndio a edad de cinquenta y dos años dezian q(ue) era viejo e que avia bivido todos los años y este dia hazia gran fiesta (...).”

A pesar de todo, el amanuense no especifica que sean 260 días concretamente y de hecho, repite la idea de que se completaban las veintenas, lo que le hace equivocar la cuenta en más de una ocasión (Códice Tudela 2002: 90r y 98v). En este sentido no es extraño que, confundiendo la simultaneidad de ambos calendarios, trate de establecer un paralelismo que los haga coincidir, llevándole a error, pues matemáticamente hablando, la coincidencia no se produciría más que cada 52 años (Edmonson 1988: 14).

En segundo lugar, aunque no especifica en el *Tonalpohualli* claramente los rituales que se realizaban cuando ambos calendarios coincidían, sí aprovecha la ocasión para dedicar una reflexión a los sacerdotes que se encargaban de los rituales.

“(...) estas ofrendas de mantillas de Red y otras cosas q(ue) ofreçian tomavan los sacerdotes del tenplo los quales a la contina Residian en el tenplo salvo q(ue) se mudavan y el t(iem)po q(ue) hazian jamas se cortavan el cabello ni se rascavan la cabeça aunq(ue) mas comezion y piojos obiese q(ue) no faltavan estos saçerdotes qu(an)do sacrificavan alguno o ofresçian algun don al demonio se cobrian las cabeças con una manta blanca q(ue) no se les paresçiese el cabell[o].”

Por un lado, la referencia a las ofrendas nos remite a los textos anteriores, en los que se mencionaba tanto las mantas de red, como los lugares donde se efectuaban los ofertorios; por otro lado, también encontramos el lugar de residencia de los sacerdotes, que el amanuense localiza en los propios templos, del mismo modo que lo hace fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I L. II, Ap.:121v), cuando se refiere al

calmecac de México: “*este era monesterio donde vivian los satrapas y ministros que servían al cu de Tlaloc cada día*”.

Además, el amanuense del *Códice Tudela* se refiere a su lugar de residencia y a su vestimenta y prácticas de higiene personal. En este sentido, encontramos información en otras fuentes, como *La Historia de la Indias de Nueva España* de fray Diego Durán (1984 I, L. I, Cap. V: 51) en donde describe esta práctica de forma similar relacionada con el cabello:

“(...) *este cabello no lo cercenaban ni cortaban hasta que morían, o hasta que ya muy viejos los jubilaban y ponían en cargo de regimiento u otros oficios honrosos en la república, que ellos llaman tlatocayotl, (...) traían estos las cabelleras trenzadas atrás con unas trenzadoras de algodón blanco (...)*”.

Y concretamente, el *Códice Tudela* (2002: 11v) señala que:

“*estos papas o cacerdotes abia muy gran cantidad dellos por q(ue) en cada tenplo abia abundancia los senores dende ninos entraban en el templo y de alli los sacavan despues a casar y a gobernar y a mandar y de alli escojian los onbres de hecho y buenos para qualquier cosa estos servian a semanas digo veynte dias y se mudavan y los casados [en es]tos veynte dias no salian del templo y alli [com]ian no tenian vestidura para se cubrir salbo [de] noche que tenian sus mantas en que dormian [an]daban prietos tiznados aposta ensangre(n)[ta]dos y grasientos de la carne humana q(ue) cortaban y comían y mataban qu(an)do sacriñ caban se cobrian las cabeças con una mantas blancas q(ue) no se les paresciese el cabello*”

Respecto a esta práctica de pintarse la piel, J. Contel y K. Mikulska (2011: 37) señalan que teóricamente lo harían con brea, que evidentemente no sería aplicable a los humanos, a quienes el hule derretido con el que teóricamente *Tlaloc* se teñía la piel, les abrasaría. De cualquier manera, como podemos observar, la idea de que se tiznaran de negro para los rituales sí está presente en algunas fuentes coloniales, muestra de que el amanuense del *Códice Tudela* no comete un error al referenciarlo cuando asegura que “*andaban tiznados y susios*” (*Códice Tudela* 2002: 97v).

Desde otro punto de vista, este fragmento también nos ilustra la práctica de llevar elementos blancos en los cabellos, pues aunque no sea exactamente en los mismos términos, se observa una similitud entre la obra de Durán y el manuscrito que nos ocupa (fol. 76r); no obstante, estas divergencias pueden deberse en alguna medida a una exposición distinta de los hechos. En otras fuentes, encontramos la representación de estas piezas adornando la cabeza, lo que nos muestra un uso

continuado de las mismas. Como vemos, en el *Códice Tudela* hay varios ejemplos claros de este tipo de elementos recogidos en las representaciones de sacerdotes efectuando rituales (*Códice Tudela* 2002: 51r, 53r, 62r, 64r y 76r; véanse figuras 157, 207a, 207b, 59a y 59b). Es interesante la mención que encontramos a estos en esta sección del documento, especialmente si tenemos en cuenta que los sacerdotes no son representados en el Libro Indígena del *Tonalpohualli* del *Tudela*, lo que nos orienta a pensar que introduce esta información porque tenía conocimiento previo de la misma, quizá por haberlo visto representado en el Libro Indígena.

Por otro lado, dentro del *Grupo Tudela* podemos encontrar un ejemplo de estos elementos blancos que portaban en las cabezas en el *Códice Magliabechiano* (1996: 70r; Figura 208). Finalmente, en los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, en el manuscrito conservado en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (fol. 250r; Figura 209), se aprecia de nuevo el detalle de cómo llevaban los especialistas religiosos el pelo oculto bajo tejidos de color blanco.

No es la única referencia que encontramos a los cabellos de estos sacerdotes pues, fray Toribio de Benavente (2001 Ttdo. I, Cap. VII: 51) también lo recoge en su *Historia de los Indios de Nueva España*:

“(…) *Estos ministros de estos sacrificios eran los mayores sacerdotes y de más dignidad entre los Indios; criaban sus cabellos a manera de nazarenos, y como nunca los cortaban ni peinaban y ellos andaban mucho tiempo negros y los cabellos muy largos y sucios, parecían al demonio (...)*”.

En opinión de J. Contel y K. Mikulska (2011: 38) el papel de estos personajes, con el cabello enmarañado y el cuerpo tizado era el de mediadores entre el mundo de los dioses y el de los hombres, eran así “*no humanos, o sea, eran personajes capaces de penetrar entre este y el otro mundo*”. Por otro lado, no se limitan a este papel, sino que lo amplían identificándolos como las figuras de los propios dioses (Contel y Mikulska 2011: 39) e incluso, se plantean la problemática de cómo diferenciar el hecho de que se empleara el mismo término (*tlamacazqui*) tanto para los sacerdotes como para los dioses (Contel y Mikulska 2011: 40). Esta confusión, podría explicar la afirmación que realiza el amanuense sobre la indiferencia de los sacerdotes a la problemática, anecdótica en este caso, de los parásitos capilares, puesto que los dioses no se verían en principio afectados por estos problemas.

Sí es cierto que las informaciones relativas al papel de los especialistas rituales son limitadas, puesto que se reducen a pocos textos, vemos que en algunos de ellos se observa información similar a la que encontrábamos en el *Códice Tudela*. Desde el punto de vista de las prácticas, sí observamos en otras fuentes cómo se encargaban de los sacrificios y cómo, según autores como fray Bernardino de Sahagún (C.F. 1979 I, L. II, Ap.: 127v- 134r) algunos tenían funciones específicas en esta materia, desde la preparación de los sacerdotes hasta el castigo de los que pecaban.

En cuanto a su aspecto físico, los sacerdotes son comparados por Motolinía (2001 Ttdo. I, Cap. VII: 51) con “nazarenos” en referencia a cómo llevaban el pelo, algo que como ya hemos visto, es destacado en otras fuentes y debía constituir un detalle significativo en relación con este grupo de especialistas. Precisamente acerca de las acepciones de este vocablo “nazarenos” es interesante destacar que en el Diccionario de Covarrubias (1611: 1161) se vincula la palabra “nazareo” con “nazareno” y en ambas entradas se recogen elementos relevantes, siendo la primera “*separados y retirados al trato del pueblo, dados a la contemplación*” y entendiéndose la segunda como “*es lo mismos que nazareo. Estos debían llevar los cabellos largos*” De este modo, comprendemos el porqué de la comparación realizada por Motolinía y podemos observar la veracidad de fuentes como el *Códice Tudela*.

Finalmente, debemos resaltar que en las páginas añadidas para albergar la explicación del *Tonalpohualli*, el amanuense no amplía la información contenida en el folio 125r, el *Venado de Nuestra Existencia*. Desde nuestro punto de vista, este hecho presenta dos explicaciones lógicas: por un lado, que el autor no considerara esta parte del manuscrito como relacionada con el calendario, lo que no parece tener mucho sentido cuando, como hemos visto en páginas anteriores, algunas de las referencias al destino de los nacidos en según qué trecenas, coinciden con lo propio de algunos de los signos recogidos en el *Venado*. Así, debemos orientarnos por la segunda de las hipótesis: el desconocimiento. Según esta idea, el amanuense, dedicado a ampliar la información que en un momento posterior ha recapitulado acerca del funcionamiento del calendario indígena, no incluye ninguna referencia a la sección del *Venado de Nuestra Existencia* por no poseer datos novedosos al respecto que incorporar a los nuevos folios. De este modo, a pesar como decimos de presentar una relación evidente, no debía tener en su poder ninguna información que aportara alguna novedad a lo dicho en el folio 125r en tinta A, a excepción obviamente, del título que da nombre a la misma, recogida con tinta F y por tanto contemporáneo al Cuadernillo Intruso. Ese y

no otro, aunque esencial como hemos visto por su aplicación al resto de códices que mantienen esa imagen, es el único dato novedoso que incorpora a la subsección del *Venado*.

Tras este amplio desarrollo analítico del Libro Escrito Europeo plasmado por el amanuense en el Cuadernillo Intruso, damos por terminado el estudio del *Tonalpohualli*, recogido entre los actuales folios 90 a 125r del *Códice Tudela*.

Conclusiones

Esta Tesis Doctoral en torno al *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, nos ha conducido a una serie de conclusiones generales y particulares que hemos decidido mostrar de forma conjunta y ordenada para el mejor entendimiento de la misma, debido a la importante complejidad y abundancia de los temas tratados.

En primer lugar, en lo que se refiere a las conclusiones de carácter general, que no sólo se reducen a nuestra sección de estudio, sino que son ampliables tanto al conjunto del manuscrito como a otros documentos utilizados tradicionalmente como fuentes y precedentes del periodo prehispánico más tardío o del colonial; obras conocidas como “códices” que han sido tratadas a lo largo de estas páginas, presentan un importante punto en común que ya fue descrito por otros autores antes que nosotros (Batalla 2000a: 573) y que debemos recoger y reafirmar.

Nos referimos a la necesidad de tener acceso al corpus completo de manuscritos que debemos consultar de cara a realizar un estudio fehaciente de un tema en concreto. En nuestro caso, la consulta directa del documento ha sido completamente imposible ante los criterios de conservación del documento del Museo de América, que nos impedía, por su delicadeza, un acceso duradero en el tiempo y próximo en el espacio, que nos permitiera “manipular” de alguna manera la pieza. En este sentido, aunque defendemos la importancia de observar los manuscritos de cerca y con detenimiento, debemos reafirmar aquí la importancia de las ediciones facsimilares.

Aunque durante los años 90, especialmente con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América (1992) se pusieron en marcha grandes proyectos que dieron como producto algunos de los facsímiles que en este trabajo quedan citados, como los coordinados por F. Anders, M. Jansen y L. Reyes acerca del *Grupo Borgia* (1992, 1993, 1994, 1995), esta labor no debe ser abandonada. Teniendo en cuenta la cantidad y calidad de los medios técnicos de los que gozamos en la actualidad, por el aumento y la mejora en la informática y la fotografía, se hace necesaria una revisión, tanto de las reproducciones, como de los estudios que se llevaron a cabo, con gran acierto dicho sea de paso, en aquellos momentos.

Uno de los ejemplos concretos que buscamos traer especialmente a colación aquí es el caso del facsímil del *Códice Tudela* que se editó en 1980 con un volumen de estudio por parte de José Tudela de la Orden y que, como primer acercamiento, cumplió con la misión propuesta de dar a conocer el documento. En este sentido,

defendemos, ante la imposibilidad de acceder al documento original, la edición facsimilar que llevó a cabo la editorial Testimonio con el estudio de J.J. Batalla (2002) en donde se aprecian detalles como los textos de su encuadernación, los fragmentos correctos que se han perdido de los márgenes o el color de los pigmentos de las imágenes y de los textos.

Dicho esto, una de las conclusiones evidentes que debemos resaltar es la necesidad de desarrollar nuevos trabajos que superen en calidad visual los que ahora conservamos, ya de por sí muy buenos, aprovechando los nuevos medios tecnológicos y propiciando el conocimiento y la divulgación de los mismos.

En segundo lugar, en línea con lo dicho en los párrafos anteriores, debemos señalar la importancia de la divulgación de los estudios. En nuestro caso, como ya hemos resaltado en repetidas ocasiones, algunas instituciones realizaron análisis profundos de carácter químico (2005), por tanto especializados y muy controlados, para facilitar el trabajo en torno a las pinturas y tintas empleadas en el *Códice Tudela*, un tema muy de nuestro interés. El hecho de que no hayamos podido tener acceso a esta información ni por parte de los responsables de la investigación ni por parte de la Institución que custodia el propio documento, nos ha dificultado una de las hipótesis que buscábamos contrastar en principio, la evolución de los conocimientos del amanuense de forma concreta.

Aunque no hemos podido concretar finalmente nuestras teorías y nos hemos visto obligados a depender de los autores que anteriormente trabajaron el tema (Boone 1983 y Batalla 2000a), debemos hacer hincapié en la relevancia de la divulgación. Precisamente ante las dificultades que observamos para la consulta de según qué documentos consideramos fundamental el acceso a los manuscritos y piezas y la realización de estudios integrales por profesionales especializados bajo todo tipo de lógicas medidas de seguridad. No obstante, sin duda es igual de relevante la necesidad de publicar o en su defecto, dar acceso y difusión a los mismos, con el consabido reconocimiento de la autoría original por parte de quien logre consultar estos resultados. De otro modo, todo el tiempo y los medios empleados para llevar a cabo este tipo de investigaciones quedan relegados a un rincón sin favorecer ni el reconocimiento de quien elaboró el trabajo, ni el avance en la investigación científica.

Como segunda conclusión de carácter general, debemos destacar el empleo en diversos estudios de otros documentos del *Códice Tudela* sin la consabida y necesaria crítica de fuentes previas. A pesar de que nosotros mismos utilizamos para la

elaboración de esta Tesis un conjunto importante de documentos prehispánicos, coloniales e historiográficos, todos ellos han sido sometidos, en mayor o menor medida, a un trabajo previo que ha pretendido asomarse a los aspectos más importantes de los mismos. El hecho de que para dicho acercamiento se empleen fuentes como el manuscrito que nos ocupa, que no ha sido valorado ni estudiado su contenido en profundidad, supone un obstáculo importante o por lo menos, nos pone ante la necesidad de una revisión de dichos trabajos, sometiendo las partes del *Códice Tudela* empleadas, a una nueva consideración en base a las investigaciones que se desarrollen en torno al mismo.

Con todo esto no queremos decir que los estudios mencionados carezcan de valor, sino que ponen de manifiesto, una vez más, la importancia de la crítica de fuentes y la necesidad de revisión de los manuscritos redactados en castellano, más accesibles por la lengua empleada. Así, se pone en relieve de nuevo la relevancia de estudiar un documento como el *Códice Tudela*, y su trascendencia como pieza clave en el contexto de los códices mesoamericanos coloniales.

En tercer lugar, debemos destacar el hecho de que el *Códice Tudela* pertenece a un contexto espacio temporal muy concreto. Es decir, no podemos obviar que los datos aquí aportados son el producto del análisis de un manuscrito que debemos localizar en el momento y el lugar en donde se confeccionó. No queremos decir con esto que lo que aquí hemos tratado de desarrollar no tenga un alcance mayor, pero sí resaltar la evidencia de que cada uno de los documentos consultados, el que nos ocupa entre ellos, pertenece a un contexto que lo condiciona de múltiples maneras.

Un ejemplo de la consideración necesaria de las condiciones de confección de los documentos es la hipótesis planteada en capítulos anteriores sobre las especies vegetales y/o animales que se ven representadas en el manuscrito. El hecho de que haya diferencias con el resto de obras confirma esta idea, puesto que en función del momento, el lugar, la intención, la procedencia de los informantes o la funcionalidad del mismo existían detalles que podían hacer variar el contenido del manuscrito. Por este motivo, nuestro objetivo era el estudio en base a lo que el *Tudela* contiene y de ahí su comparativa con otros documentos que nos proporcionan la opción de ver semejanzas y diferencias.

En cuarto lugar, debemos mencionar de nuevo el motivo que nos ha obligado a limitarnos al estudio del *Tonalpohualli*. La principal razón para esta selección, fue la imposibilidad de completar un estudio profundo de todo el documento, por la ingente

cantidad de información que contienen las páginas del *Códice Tudela*. Esta razón nos llevó a reducir nuestra atención a las últimas páginas del documento que, en principio, constituían un bloque único. Como se ha podido observar, están más que relacionadas con otras secciones del manuscrito, aunque aún con esta vinculación, entra dentro de unos objetivos razonables y nos ha permitido la confección de esta Tesis Doctoral sin exceder límites que la habrían constituido un volumen de texto demasiado denso y farragoso.

Por último, como conclusión general final, debemos señalar que el uso de las diversas fuentes destacadas en las páginas de esta tesis ha sido un intento de comparación con lo que los *tlacuiloque* y sobre todo, el amanuense del *Códice Tudela* nos aportaban en función de los distintos rituales, festividades, dioses y ofrendas relativas al calendario de 260 días. A través del resto de obras buscábamos la oportunidad de valorar la fiabilidad y la intencionalidad de la información aportada por el glosador-comentarista, de cara a sopesar la importancia de la propia fuente. Este hecho, la necesidad de comparativa, unido a la interrelación de las diversas secciones del *Tudela*, como de otros documentos, nos ha llevado a la consideración de las distintas secciones, algunas de ellas teóricamente dedicadas a otros temas pero que, como hemos podido ver, están estrechamente unidas entre sí.

El contenido del manuscrito distribuido como hemos venido señalando en la parte de las pinturas (Libro Indígena) y la de los textos (Libro Escrito Europeo), es un claro ejemplo de la planificación con la que se llevó a cabo. Como se puede apreciar en las imágenes contenidas en el propio documento y reproducidas en esta Tesis Doctoral, el *Códice Tudela* muestra en sus diferentes secciones distintos temas y en los que se puede observar tanto la presencia de las imágenes, ubicadas de forma ordenada según las secciones, y los textos asociados a las mismas, que ocupan un espacio concreto destinado a ellos. La única excepción que se podría achacar al modelo de planificación que se siguió al confeccionar el código es la encuadernación posterior del Cuadernillo Intruso, que precisamente forma parte de la sección que nos ocupa.

Aunque podríamos plantear como decimos esta salvedad, en realidad en nuestra opinión se corresponde precisamente con una ampliación de la información que busca no desvirtuar el contenido del Libro Indígena. De este modo, si el amanuense hubiera ocupado el espacio dejado en las páginas de las trecenas en las que se conservan las imágenes pintadas, habría supuesto un desfase en los comentarios. Al añadir de forma continuada, señalando cada signo con un número y los distintos temas con sus

respectivos calderones, en un conjunto de hojas independiente, el comentarista se garantizaba una mayor claridad que permitiría al lector obtener toda la información de forma continuada y sin dar lugar a confusiones, en especial cuando inaugurara el tema relativo a las trecenas posteriores a la primera, tratada con mayor detenimiento y extensión.

En cuanto a las conclusiones de carácter particular, centradas en el estudio del propio documento, debemos reseñar algunas propias del conjunto del mismo y otras que se refieren a aspectos concretos de la sección del manuscrito que nos ocupa.

Respecto a las primeras, comenzaremos diciendo que la estructura y el conjunto de la información contenida en el *Códice Tudela* nos muestran que fue un manuscrito que, como ya hemos señalado, no se completó de forma aleatoria ni precipitada, sino que responde a un plan prefijado por medio del cual se le dio la forma que conserva actualmente. Esta idea puede ser respaldada por el orden de las secciones establecidas por el Libro Indígena, que obliga al amanuense a seguirlas en lo posible, a la hora de redactar la información, limitándola a la sección que le corresponde y añadiendo elementos como las referencias a los árboles en el *Xiuhmolpilli* con intención de “hilar” conceptos. Lo que nos pone sobre la pista de la trascendencia que se le dio a la sección que nos ocupa, por ser la que contiene una información más detallada.

En estos términos, es interesante destacar que el amanuense no se limita a reproducir la información ignorando el resto de secciones del *Tudela* sino que, más bien, observamos al tener en cuenta las imágenes que él mismo glosa en otras secciones, cómo es capaz de relacionar, en el caso concreto de las ofrendas, a los personajes, los dioses, las actividades que realizaban y el tipo de objetos que intervenían en el aspecto ritual. Gracias a las aclaraciones que el glosador-comentarista lleva a cabo en el *Tonalpohualli*, encontramos sentido y podemos observar con mayor capacidad de comprensión algunas imágenes encuadradas en otras secciones por los *tlacuiloque* en las que la información queda limitada a simples glosas pero que, gracias a lo contenido especialmente en el Cuadernillo Intruso, ahora podemos interpretar con mayor claridad.

Todo ello, unido al hecho de que el conjunto del manuscrito esté redactado en castellano, nos sugiere que el amanuense probablemente fuera alguien de origen español y con un interés obvio en el aspecto religioso de la cultura náhuatl. Por otro lado, el público al que se dirigiría el libro sería fundamentalmente español, por la

lengua empleada y las referencias a la religión católica que hemos podido observar en algunas páginas del documento.

Respecto a las conclusiones particulares en materia del propio *Tonalpohualli*, el autor demuestra distintos aspectos que creemos interesantes traer a colación.

El Libro Indígena, primera de las partes analizadas en esta tesis doctoral como origen del *Tonalpohualli* que completará el glosador-comentarista con sus glosas, debe ser reseñado como un elemento de suma importancia en el contexto de los códices calendárico-religiosos de Mesoamérica. Esta parte del manuscrito contiene, como hemos resaltado en los distintos epígrafes, una serie de pinturas recogidas por al menos dos *tlacuiloque* que, de forma clara, definirán el futuro texto que el amanuense introdujo. Es por tanto fundamental referenciar que, aunque las pinturas en sí mismas pudieran parecer semejantes a las que encontramos en otros documentos, en el caso del *Tudela*, muestran particularidades que completan y enriquecen la información contenida en escritura alfabética.

Con esto, debemos subrayar lo significativo de las diversas sub-secciones que dentro de esta contuvieron los *tlacuiloque*. Como no podría ser de otro modo, las primeras páginas de lo que sabemos por el amanuense que eran “direcciones”, nos indican la presencia de deidades con una serie de elementos asociados que nos permitirán la interpretación, cuanto menos aproximadas, de las secciones “gemelas” de manuscritos no glosados. Estas figuras no sólo son significativas por servir de introducción de los periodos, como hemos visto, sino por la información que contienen propiamente. El hecho de que se relacionen con ofrendas, con atuendos o con diversos elementos, entre ellos los árboles, nos dan una idea de su posicionamiento dentro de este calendario.

En cuanto a las páginas interiores de la subsección, no podemos pasar por alto el hecho de que el *Códice Tudela* reproduce todos y cada uno de los signos de los días de todo el cómputo, con su deidad de la noche asociada, númenes que por cierto, presentan el total de los nombres, hecho muy relevante, a pesar de su discordancia en algunos casos, como el *Tlahuizcalpantecuhtli/Iztli*. Además, otro hecho muy significativo es la presencia de los diversos voladores, que aunque en una única ocasión, nos enseñan por aproximación la relación de los mismos con signos diarios y señores nocturnos. Por último, no menos importante, la presencia del Venado de Nuestra Existencia es un hecho significativo en tanto en cuanto es la única

representación que encontramos como tal en un códice colonial, puesto que el otro ejemplo, el *Códice Vaticano A*, presentará un hombre en este lugar.

Cambiando de tercio, entrando en el Libro Escrito Europeo y en el tratamiento que de esta sección dio su autor, debemos señalar que se trata de una de las secciones más largas del manuscrito, lo que nos da a entender que el tema era de gran importancia para su glosador o para la persona o personas a las que fuera destinada la obra. Además, en relación con esta misma idea, el hecho de que se ampliaran los datos al respecto del calendario de 260 días incluyendo el llamado Cuadernillo Intruso (*Códice Tudela* 2002: 90-97), nos obliga a pensar que lo poseyó durante un periodo prolongado, dándole tiempo no sólo a incorporar nuevos datos, sino a puntualizar y corregir los que ya poseía, añadiendo un conjunto de folios al mismo.

La relevancia de esta información se nos manifiesta también si tenemos en cuenta el elevado coste del papel en el siglo XVI. Que añadiera esta información y no empleara el papel que ya tenía incluido en el documento, nos hace percibir un carácter ordenado y sistemático del autor, que en lugar de desperdigar por las páginas los datos recopilados, decidió incluirlos en un grupo de folios para su lectura específica y sistemática, empleando dicha explicación para la mejor comprensión de las páginas que sí incluyen el Libro Indígena, llegando a desencuadernar el libro para coser el Cuadernillo Intruso.

Por otro lado, el conocimiento del que hace gala el amanuense en las páginas del manuscrito es uno de los aspectos más relevantes que nos pone sobre la pista de la trascendencia del material que nos ocupa. Por medio de la comparación con el resto de fuentes, todas ellas significativas y consideradas como puntos relevantes de la historiografía de los estudios en torno a la religión del Centro de México, hemos podido observar cómo en buen número de ocasiones coincide significativamente con éstas, dando incluso una información algo más puntual que la que observamos en dichas fuentes, tan valoradas por su contenido.

Estas coincidencias, que han sido resaltadas a través de las figuras contenidas en esta Tesis Doctoral, nos permiten establecer de forma sumaria los datos más importantes que nos aporta el amanuense en materia del *Tonalpohualli*, que normalmente no han sido considerados en comparación con otras fuentes.

En este sentido, creemos relevante resaltar el conocimiento que de la lengua náhuatl hace gala. Evidentemente, no podemos saber si el autor del *Códice Tudela* fuera un experto nahuatlato, pero el uso de los términos, especialmente los referidos al

calendario, nos hacen ver que tomó importante interés en dejar constancia correcta de los mismos.

Así, consideramos interesante postular, de cara a la relación que se pudiera observar en otros documentos, que el amanuense del *Tudela* emplea indistintamente las letras “c”, “ç” y “tz” cuando el sonido al que se refieren es “z”. De este modo se encuentra presente en el nombre “*otzomatli*” o en “*çipactli*”, que escribe de diversas maneras sin alterar el sonido “z”. Del mismo modo, salvo en una única ocasión, el autor del Libro Escrito Europeo minimiza la duplicación de los sonidos, de tal forma que escribe siempre “*ecatli*” y no “*ehecatli*” como recogería la grafía actual, o “*cali*”, omitiendo la otra “l” que entraría en la pronunciación náhuatl y que, al transcribir en castellano presentaría el sonido /k/, inexistente en la lengua indígena.

Un elemento importante que nos tuvo sobre la duda de si el amanuense conocía o no los nominativos propios del sistema calendárico, fue el uso de los términos calendáricos en lengua náhuatl. En este sentido, las investigaciones nos llevaron a formularnos la pregunta de si era por error, despiste o desconocimiento, el empleo de los singulares en relación con nombres calendáricos de seres animados. La presencia de plurales en el náhuatl se reduce únicamente a animales o personas, de tal modo que el hecho de que no hubiera hecho uso del número en combinación con cifras superiores a uno, nos llevó a consultar los signos en el resto de fuentes. Por este medio, pudimos comprobar una vez más que los signos calendáricos, independientemente de su condición de representación de elementos animados, no presentaban la concordancia planteada. No obstante, teniendo en cuenta que en castellano sí existe tal relación, el amanuense lo plasmó en su propia lengua, dejando correctamente una vez más, los nombres en singular cuando los recogía en la lengua indígena.

Precisamente en relación con esto, debemos resaltar de nuevo que el amanuense no desconocía un rasgo importante del calendario ritual, a pesar de que éste no figura en el Libro Indígena, en el que no podemos negar que se base a la hora de confeccionar su obra. El rasgo al que nos referimos es la presencia de la relación nombre/numeral en el plano calendárico y que él incorpora a la hora de rellenar las páginas del Cuadernillo Intruso y, de forma más temprana, al conformar la explicación contenida en los folios propios del Libro Indígena. Esta relación sostenida en la mayoría de las fuentes consultadas nos hace ver una vez más que el autor conocía, o por lo menos se nutría, de datos fehacientes en cuanto a los referidos a la religión indígena del Centro de México.

También en relación con los signos calendáricos recogidos en el Libro Indígena y con el supuesto conocimiento al respecto del glosador-comentarista, debemos destacar que las modificaciones que realizó sobre las pinturas propias de estos signos en las páginas del Libro Indígena nos desvelan un intento de puntualizar las realizadas por los *tlacuiloque*. En relación con este detalle, es relevante mostrar el hecho de que estas ilustraciones fueron efectivamente pintadas según un estilo pictórico de rasgos prehispánicos, como ya afirmó J.J. Batalla (2000a y 2002a) y como hemos podido comprobar a través de la comparativa de estos con el conjunto de piezas prehispánicas consultadas.

Por último, en relación con el amanuense, debemos señalar también que la forma de exponer la información no es la propia de una crónica ni de otros documentos consultados. El objetivo del autor del *Códice Tudela*, según nuestro análisis, va más dirigido al camino de la información que hacia un intento de demonizar las costumbres o prácticas religiosas de los indígenas. Obviamente, con esta afirmación no queremos insinuar que el amanuense tuviera ningún interés en legitimar tales creencias, pero sí se limita a informar para, en nuestra opinión, conocer mejor lo que los indígenas de esta zona pensaban. No se nos escapa que el objetivo del código podría ser recopilar tales conocimientos para proceder mejor a la extirpación de las idolatrías. No obstante, debido al uso de los términos y las comparativas que hemos visto en los capítulos anteriores, no podemos negar un cierto tinte más “tolerante” en su modo de proceder.

Como elemento final, debemos centrarnos en las aportaciones que el amanuense realiza a nivel de contenido; es decir, debemos responder a la pregunta de ¿qué nos aporta el *Códice Tudela* para el conocimiento de la religión indígena del Centro de México?

Como respuesta debemos adelantar que el grueso de la información será tomado de forma conjunta, esto es, recopilaremos en las páginas siguientes los rasgos más significativos y los puntos fuertes y novedosos de lo contemplado dentro de las páginas del *Tonalpohualli*, sin obviar que es un documento con un conjunto de secciones interrelacionadas entre sí, de las que aún no se han llevado a cabo análisis pormenorizados como el que efectuamos aquí.

En este sentido, debemos destacar en primer lugar el intenso trabajo de recogida de datos y de información que llevó a cabo el amanuense en, por lo menos, dos etapas. La primera de ellas sería la que conservamos en los folios propios del Libro Indígena

(Primer Libro Escrito Europeo) y la segunda, la ampliación que realizó en los del Cuadernillo Intruso (Segundo Libro Escrito Europeo).

En relación al primero, ya hemos destacado las modificaciones que el amanuense desarrolló en las figuras pintadas por los *tlacuiloque*. Aunque relevantes, estas no fueron los únicos elementos que nos legó, destacando sustancialmente no sólo los nombres de las aves agoreras, sino la categorización de los dioses en diferentes niveles de protección. En este sentido, aunque como hemos visto se limitó a perfilar algunos detalles que ya habían introducido los *tlacuiloque* debemos destacar una vez más que, si bien nosotros hemos procurado limitar nuestro análisis al *Tonalpohualli*, el amanuense se nutrió de todas las imágenes de la obra y por ello, nos facilitó la posibilidad de interpretar o comprender mejor lo contenido en la última sección del documento y en el resto de secciones, por extensión.

Para dar comienzo a las conclusiones propias del contenido, nos referiremos en primer lugar a las páginas “direccionales” que encabezan cada bloque de cinco treceñas (*Códice Tudela* 2002: 97r, 104r, 111r y 118r).

Como hemos visto en las páginas de esta Tesis Doctoral, el *Tudela* presenta cuatro folios pintados en los que las notas que escribió el glosador-comentarista, los relacionan con las cuatro direcciones del universo según el mundo occidental. Debemos señalar en primer lugar, que estas imágenes están contenidas en folios independientes seguidos de un conjunto de hojas en las que se reproducen los signos y otros elementos del calendario. Aunque esta disposición corrió a cargo de los *tlacuiloque*, no deja de ser significativa la claridad con la que se dispone la información, desde un punto de vista formal y el orden que el amanuense sigue a la hora de referirse al calendario.

Esto es un hecho irrefutable que se puede comprobar simplemente acercándonos a la lectura superficial de sus comentarios. A pesar de estas evidencias, debemos tener presente una vez más la trascendencia de estos datos, porque aunque en otros documentos como el *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1) se puede apreciar una secuencia parecida en lo que se refiere a una relación de parejas de dioses con aparentes direcciones del universo; en el *Tudela* tenemos por escrito que efectivamente, la disposición de los árboles y las deidades se refiere concretamente a dichas orientaciones. Este hecho es significativo precisamente porque es el amanuense quien nos lo asegura, sin haber dejado por parte de los *tlacuiloque* ninguna referencia específica que nos permita intuir que lo manifestaban en sus pinturas.

Esta es una vez más, otra de las referencias que han sido empleadas para el análisis de otros códices, dando por válida, sin crítica alguna, la información contenida en este documento. Obviamente, no queremos decir con esto que los datos del manuscrito no sean correctos, puesto que no tenemos razones para desmentirlos. Lo que sí podemos mencionar es que el amanuense del *Códice Tudela* fue inexacto en relación con los espacios geográficos a los que se refería: más específicamente, si tenemos en cuenta los nombres que menciona en cuanto a las regiones de los árboles, podemos confirmar que la información se refiere a la zona localizada en el Valle de México.

A este respecto no hay ninguna duda y todos los autores consultados lo confirman. Sin embargo, no debemos dejar al margen que en esta parte del código, el amanuense comete ciertos errores de interpretación, entre ellos la localización de Tacuba y Texcoco en la misma dirección, lo que nos pone ante una tesitura no comprobable: o bien no se refería a los espacios concretos, sino más bien a alguna característica de los mismos, o bien se trató de un error por su desconocimiento de la geografía de la región o bien, se ubicaba en otro espacio de México, lo que por las referencias que hace a la Ciudad de México no parece lo más razonable. En este sentido, podemos orientarnos a la primera opción, teniendo en cuenta que a lo largo del documento menciona un área particular de la Ciudad de México que sí parece reconocer.

En relación con estos mismos folios debemos hacer mención de nuevo al *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1) y su diagrama de árboles y deidades. En este caso, nos referimos a la categorización, de nuevo en común con el *Tudela*, que observamos en cuanto a los árboles. En esta sección del manuscrito que nos ocupa, tenemos cuatro árboles con las glosas que el autor desarrolla dándonos los nombres de las especies en castellano y náhuatl o sólo en lengua indígena. Estas glosas pretenden recoger las especies que los *tlacuiloque* dibujaron, proporcionándonos la tipología y los espacios en los que crecían; no obstante, esto nos hace intuir un dato que más adelante desarrollaremos: la posible procedencia de la información que el amanuense plasmó.

Como podemos ver, la relación de estos árboles y las deidades que tradicionalmente se adscriben a los mismos, es un dato confirmado por el amanuense del *Tudela*; esto es, la trascendencia real de este documento es que confirma lo que podíamos intuir de cara a otros manuscritos en los que carecemos de glosas. El uso por tanto del mismo estaría justificado de cara a una comprensión o una posible explicación, pero lo que no debemos obviar es que, en las ocasiones en las que los datos de los diferentes códices no coinciden, se suele apelar a “una tradición diferente”

(Anders, Jansen y Reyes 1994: 163) mientras que el manuscrito del Museo de América de Madrid se emplea sin tener en cuenta esa posible diversidad en la tradición.

Respecto a los datos que de hecho conservamos, es interesante destacar en estas conclusiones cómo el amanuense mantiene de nuevo una dinámica constante destacando los elementos más relevantes y, por otro lado, establece diferencias en base al Libro Indígena en lo que respecta a las denominaciones de las deidades. En estas primeras páginas de cada sección de trecenas, observamos dichos nombres, correctos por lo que hemos podido comparar con la iconografía del resto de fuentes. El amanuense desvela aquí un conocimiento de los rasgos propios de las deidades, sin mayor referencia que las pinturas de los *tlacuiloque*.

En lo que respecta a los árboles que podemos observar en estos mismos folios, es interesante hablar de las distintas especies. En líneas generales, parece que las tipologías de árboles referidas se corresponden con las que los *tlacuiloque* plasmaron previamente. Como ya hemos mencionado, el amanuense se inspira en estas figuras para demostrar los conocimientos de los que goza, pero en este caso, es significativo ver cómo de nuevo la información contenida en estas páginas es la que se ha tomado por válida para la interpretación de otros códices. Al margen de este hecho, muy relevante por otro lado para sostener la necesaria crítica de fuentes, debemos hacer mención de las particularidades de los árboles que el glosador-comentarista nombra.

En primer lugar, como ya hemos destacado en el epígrafe dedicado a estas especies, todos los árboles que observamos proceden de la zona sur de México, es decir, del espacio ubicado lejos de lo que tradicionalmente se refiere al área mexicana. Dejaremos por el momento este dato al margen para poder tratarlo en conjunto con los que expondremos a continuación.

Por otro lado, encontramos, tras cada una de las páginas en las que apreciamos a estas deidades, un par de caras de folio en blanco, lo que se sucede con una dinámica constante y nos da de nuevo muestra de la intencionalidad en la composición del documento.

A continuación, debemos destacar la presencia de las trece aves agoreras asociadas a los primeros signos de la primera trecena. Ya hemos dicho que sólo se reproducen estas imágenes en la secuencia inicial de signos, lo que achacábamos a la innecesaria repetición de dichos voladores, puesto que son trece y coincidirían en su posición con los signos calendáricos que ocuparan los lugares correspondientes, dando lugar a una importante combinación signo-volador que variará en cada una de las trecenas.

En lo que se refiere a esta parte del contenido, debemos destacar la riqueza que se nos aporta. Por un lado, tenemos la mencionada combinación volador/signo, que vemos en otros documentos (*Códice Borbónico* 1991 y *Tonalamatl de Aubin* 1981) pero sobre todo conservamos en el *Tudela* los nombres alfabéticos de dichos voladores.

En el epígrafe dedicado a los folios 97v y 98v (véase 5.3 y 5.4.) hemos tratado de determinar las especies que el amanuense había recogido en estas páginas en base a la información que aportó el *tlacuilo*. En este sentido, las imágenes que plasmamos en dicho epígrafe parecen constatar que efectivamente las señaladas por el amanuense no sólo existen, sino que son coincidentes con las que encontramos en las ilustraciones del *tlacuilo*, lo que resulta evidente, y lo que es más importante, con las que podemos ver en otros documentos. Este hecho nos hace replantearnos de nuevo la idea de “tradiciones” diferentes en cuanto a los manuscritos, puesto que podemos ver algunas divergencias ya señaladas en cuanto a las glosas del *Tudela*.

Es en este plano precisamente, donde es necesario recordar una vez más que se apreciaría un cambio en el orden de las últimas aves del *Tudela* y una referencia al “ave de siete colores”, cuya especie no se corresponde exactamente con este término, sino que se vincula precisamente al color de la misma.

Llegados a este punto, consideramos importante recuperar lo que comentábamos en relación con los árboles “direccionales”. Nos referimos conjuntamente a estos elementos precisamente por la posible vinculación de unos con respecto a otros geográficamente hablando. En ambas ocasiones hemos podido determinar la relación de las especies voladoras y los elementos arbóreos, en tanto en cuanto todos ellos presentarían su origen en la región del sur del actual México. Este hecho, que no ha sido constatado previamente en otros estudios y que nos podría dar a entender una tradición diferente en función de la región de la que procedan el resto de manuscritos comparados con el *Tudela*; nos arroja también una información altamente significativa: la posible procedencia de la información de los *tlacuiloque* y el conocimiento del amanuense, de la tradición propia de esta región sur. Nos atrevemos a postular esta teoría no sólo porque la coincidencia con el conjunto de especies de aves y la mariposa, cuya tipología no hemos podido determinar, se localizan en origen, bien en la región sur del país de forma estable, bien en el total del territorio, como sería el caso del guajolote.

No son sólo estas “pistas” las que nos pueden indicar una posible procedencia de la información, sino que conservamos en los folios 74-75 la sección de los *indios yopes*, una parte del documento que parece “*creada de forma artificial por el glosador-comentarista*” (Batalla 1995a y 2000 I: 185) a posteriori, según los estudios del documento a los que hemos tenido acceso.

El hecho de que estos pueblos indígenas habitaran en la zona sur del actual Estado de Guerrero, nos hace pensar que la región de donde podría proceder, al menos la información dibujada por los *tlacuiloque*, sería la del sur, aunque parte de la información proceda del Centro de México y las referencias nos hagan ver que el amanuense conocía, como podemos ver por los detalles planimétricos que aporta, la propia Ciudad de México.

Otro aspecto relevante en relación con el contenido, es la presencia de los llamados “*Señores de la Noche*” en el plano del Libro Indígena. En las páginas en las que observamos los signos calendáricos encontramos, correlativamente asociados a estos, un conjunto de cabezas de deidades que representan los que ya hemos categorizado con este apelativo. La presencia de estos númenes, nos plantea una serie de preguntas cuyas respuestas queremos sintetizar en estas páginas, pues son parte de la aportación de esta Tesis Doctoral.

En este sentido, los dioses categorizados como tal son representados en las páginas del documento relacionándolos con signos diarios, y no como tradicionalmente se ha visto, con horas o periodos nocturnos. Este hecho, unido a las glosas que incorpora el amanuense del *Códice Tudela* nombrándolos como señores propicios de los días, nos invita a hacer algunas referencias importantes.

Por un lado, el amanuense se apoya en la relación establecida por los *tlacuiloque* del Libro Indígena para vincularlos con periodos diurnos. Este hecho podría llevarnos a pensar que se trata de un error del amanuense, pero tal explicación no nos justifica su recogida por parte de los autores del Libro Indígena y su presencia en relación con dichos signos. El hecho de que la idea de nocturnidad esté presente en algunas de las fuentes consultadas, como J. de la Serna (1985) o Cristóbal del Castillo (2001), ha hecho que lo tomemos en consideración y mantengamos esta caracterización en lo que se refiere a su aparición en otros soportes. Sin embargo, la presencia de estos mismos elementos relacionados con los días en el *Tudela* nos hace plantearnos diversas alternativas.

En primer lugar, la recuperación de estas fuentes y el empleo de las mismas estableciendo las categorías de “Señores de la noche” y “Señores del día”, debe ser atribuida a los estudios de E. Seler a principios del siglo XX. Estas teorías han sido reproducidas hasta el infinito sin tener en cuenta lo tardío de las mismas y, por otro lado, sin observar una posible variación en el papel de las deidades. En este sentido, debemos en nuestra opinión, no deshacernos de tales categorías como sostenía U. Kölher (2000) sino más bien revisarlas. Así, las fuentes mencionadas, aunque tardías, han sido de gran importancia para el estudio de la religión indígena mexicana y cotejadas con otros materiales, han demostrado ser fiables.

En estos términos, un factor fundamental de cara a la comprensión de este tema es que, como ya hemos podido apreciar, la ambivalencia de los dioses mexicanos era una constante. Con esto queremos poner de manifiesto que no hay contradicción en el hecho de que se les llame “señores de la noche” y “señores propicios del día” pues, es posible que se diera un papel distinto por parte de dioses similares, aunque debemos tener en cuenta que esto establecería un nivel de protección diferente que, además, no aparece específicamente más que en el manuscrito del Museo de América de Madrid.

En estos términos podríamos pensar que el amanuense comete un error confundiendo los Señores de la Noche con los patrones del día por la presencia de éstos en relación con los signos calendáricos, pero no debemos obviar que ello vendría de la mano de los *tlacuiloque* y que estos en principio sí tenían un conocimiento de la religión indígena, no sólo por su estilo, sino por la precisión en las características estéticas de los númenes representados. Además, debemos señalar la particularidad de estas figuras en relación con los signos diarios, pues su presencia como tal se localiza en el *Códice Borbónico* (1991) y en el *Tonalamatl de Aubin* (1981) en donde vemos dos secuencias diferentes de dioses, la primera de ellas asociada a los signos calendáricos y compuesta de los mismos nueve dioses que en el *Tudela* (a excepción de *Tlahuizcalpantecuhtli*) y una secuencia de trece que no encontramos en el resto de fuentes.

En cuanto a los códices donde sí conservamos algunos de sus nombres a través de las glosas, destacaremos el *Códice Telleriano Remensis* (1995) y el *Códice Vaticano A* (1996). En estos manuscritos coloniales sí localizamos este grupo de nueve dioses con la misma relación aparente que observaríamos en el *Tudela*, salvo que en este último código conservamos la explicación del papel que tenían en el plano diario. En este sentido, aunque no debemos rechazar de plano la información de J. de la Serna

(1987) y Cristóbal del Castillo (2000), conviene una vez más revisarla a los ojos de las nuevas investigaciones, tratando de discernir si es acertada o se pudiera deber a una interpretación equivocada aunque no tan distante, de su papel real.

Por último, en relación con el *Tudela*, podemos ver cómo se trata del único documento que les da un papel preponderante, definido y claro en relación con las actividades que se debían poner en práctica para ganarse el afecto de estos númenes.

Aunque en otros documentos como el *Telleriano Remensis* (1995) encontramos referencia a la suerte de algunos de los signos, la única que hace este manuscrito se refiere más bien a la suerte de los dioses y parece seguir una dinámica que se limita a calificar los mismos, y en ocasiones a algunos de los propios signos, simplemente como “malo”, “bueno” e “indiferente”. Con ello observamos una vez más la importante diferencia que hay entre la información recogida por el amanuense del *Tudela* y la que podemos observar en otras fuentes¹⁷⁵.

Con esto no podemos concluir exactamente quién tenía razón, si los que señalan que serían Señores de la Noche, o el amanuense del *Tudela* que los relaciona con el día, pero apelando de nuevo a la diversidad de facetas con la que se comportaban los dioses mesoamericanos, no es de extrañar que cumplieran diversas funciones o que en determinadas ocasiones, fueran responsables de periodos concretos de la noche o del propio día. Lo que finalmente no podemos contestar, puesto que no podríamos argumentar una respuesta más allá de la mera intención de los escribas del Libro Indígena o de aquel que supervisara la obra, es el porqué de la ausencia de los que se han venido llamando “Señores del día” que, en el caso de que en efecto fueran responsables de los periodos diarios, habría llevado al error del amanuense del *Tudela*¹⁷⁶.

¹⁷⁵No queremos sugerir con esto que documentos como el *Telleriano Remensis* carezcan de interés, pero sí destacar la cantidad de información y lo sistemático de la misma en el *Tudela*. El hecho de que además dichos datos sean recopilados por una sola mano es también inusual en el plano de los códices mesoamericanos.

¹⁷⁶Respecto a este hecho, no podemos dejar de apuntar que, en nuestra opinión, la persona que dirigía la confección del código podría haber sido el propio amanuense, como se puede deducir de las correcciones realizadas en algunos de los signos diarios. Si así fuera, no podríamos sino rechazar la idea de que hubiera un error en la equiparación de los Señores de la noche con los patrones del día, puesto que sería el autor el responsable de dicha confusión y a tenor de los datos que aporta, parece un conocedor de la religión que describe si no profundamente, sí con un conocimiento significativo. La imposibilidad material de discernir si la autoría intelectual se relaciona con el amanuense directamente o no, no nos permite desarrollar esta teoría pero sí plantearla como hipótesis.

Para continuar con la información contenida en el *Tudela*, debemos destacar un conjunto de elementos que ponen de manifiesto la complejidad de la misma.

En este sentido, aunque el autor no incluya una referencia explícita que nos permita establecer una relación entre las pinturas contenidas en otras secciones del documento y la información recogida por él en el Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* en cualquiera de sus versiones, sí debemos señalar que el propio amanuense, sin duda por haber glosado o por lo menos, haber observado previamente las pinturas consultadas en el documento, es capaz de establecer una similitud y citar algunas de las ofrendas que observamos pintadas por los *tlacuiloque* durante los rituales descritos en el *Tonalpohualli*. De este modo, somos más conscientes tanto de la relación de las secciones del manuscrito entre sí, como del conocimiento del que el glosador-comentarista hace gala.

Dejando al margen el Primer Libro Escrito Europeo del Libro Indígena, aunque siempre en relación, debemos prestar atención a lo contenido en el Cuadernillo Intruso, cuyas conclusiones expondremos de lo general a lo particular.

En primer lugar, ya hemos mencionado la presencia de cuatro parejas de divinidades antes de cada bloque de cinco trecenas. Estas parejas se prestan a una interpretación direccional por las glosas a la que nos referíamos más arriba y que debemos al amanuense del *Tudela*. Además de los nombres en estas páginas, conservamos los mismos, añadidos *a posteriori*, en la parte superior de los folios de la primera dirección, a excepción del folio 99v que lo presenta en la parte inferior por no caber en su lugar natural, asociando cada pareja de númenes a una trecena, repitiendo en la quinta, el primero de los dúos. Este hecho, unido a la información contenida en el Cuadernillo Intruso, nos pone de manifiesto un nivel de gradación en cuanto a la protección de los periodos, que expondremos a continuación.

Para abordar este tema, uno de los más importantes en cuanto a contenido del documento se refiere, debemos mencionar que la información referente a la protección de los diversos periodos se ubica en distintas partes del código.

En la sección del *Xiuhmolpilli* (*Códice Tudela* 2002: 77v y 78r), que hemos tratado de forma colateral, podemos ubicar la protección de los años en manos de los miembros de las parejas que observamos en los folios que encabezan las trecenas en el Libro Indígena, lo que de entrada nos proporciona una conexión que da firmeza a la estructura interna del documento.

En lo que se refiere a este dato, debemos destacar que sólo se menciona la protección sobre los cuatro primeros años, entendidos como los cuatro signos portadores, asociando a cada pareja un periodo. En este sentido, de nuevo tendiendo una conexión evidente con el Libro Indígena, observamos en la primera página (*Códice Tudela* 2002: 97r) cómo el amanuense se refiere a que “*estos dos demonios tenían este año*” lo que nos invita a pensar que sostiene la afirmación recogida en el *Xiuhmolpilli*.

Con esto, encontramos la primera de las dimensiones de protección, la de los años, que queda registrada en ambas partes del documento, aunque en el *Tonalpohualli*, sólo se aprecie en el primer periodo. En segundo lugar, en el mismo folio 97r encontramos una dimensión direccional relativa de nuevo al patronato de estas deidades. Del mismo modo que las vemos en conexión con determinados periodos anuales, es decir, ajenos al *Tonalpohualli* y propios del calendario de 365 días o *Xiuhpohualli*, los localizamos en una sección direccional del universo. Este dato nos lo proporciona como decíamos el amanuense del *Tudela*, puesto que no encontramos pista alguna en las imágenes propiamente dichas.

A continuación, en la parte superior de los folios comprendidos dentro del primer bloque de trecenas (*Códice Tudela* 2002: 98v-103r¹⁷⁷) se pueden observar los mismos nombres que veíamos en las parejas protectoras de las direcciones: *Tlaloc/Tonatiuh*; *Tlaltecuhltli/Tlazotlteutl*; *Tzinteuhtl/Tezcatlipoca*; *Malinalteul/Macuiltunali*; *Tlaloc/Tonatiuh*. La presencia de estas glosas asocia a cada uno de los númenes a un periodo concreto del calendario, por lo menos en estas primeras cinco trecenas, aunque en nuestra opinión sería extensivo a las 20.

Aunque este detalle podría parecer anecdótico porque no se establece una referencia más allá en las páginas del Libro Indígena, en los folios del Cuadernillo Intruso sí encontramos la confirmación de nuestra teoría, como hemos destacado en el capítulo 6. Aquí observamos por tanto, un conjunto de protecciones estratificadas que desvelarían bajo el papel de los mismos númenes, diferentes niveles de patronato. Por un lado, el anual, por el otro, el del conjunto de las cinco trecenas propias de cada bloque y en tercer lugar, cada numen protegería la mitad de la trecena que le correspondiera en orden.

¹⁷⁷En el folio 99v el amanuense recogió el nombre de la deidad propia de la mitad del periodo en la parte inferior del folio por no disponer de espacio en la superior.

Así observaríamos el triple papel que desarrollaban los dioses recogidos en las primeras páginas de cada trecena, pero no debemos obviar que por la información que encontramos en el Cuadernillo Intruso, los dioses reproducidos en relación con los signos diarios en las treceñas también juegan un papel fundamental en el calendario religioso. Por lo que el amanuense nos dice en las páginas del Cuadernillo Intruso, por el lenguaje que emplea y los rituales y espacios a los que hemos visto que se refiere, se infiere perfectamente una diferencia en lo que llamaríamos “nivel de influencia” de estos númenes.

Según el autor del Libro Escrito Europeo, los ritos se hacían en unos lugares concretos, con ofrendas particulares y dedicadas a determinados dioses. En este sentido, él mismo nos informa de forma explícita de que el responsable del día era uno, el de la mitad de la trecena otro, y que el del periodo trecenal primaba en influencia sobre el del diario.

Como se puede observar por tanto, la gradación es significativa, dejando al margen si se trataba de “Señores de la Noche” o “Patrones del día”. Lo que realmente es importante es que los periodos parecen supeditados a la influencia de las diferentes fuerzas encarnadas en distintos númenes. Este juego de poderes, aparentemente un dato más del documento, nos puede ayudar a comprender o dar una interpretación aproximada de algunos de los elementos que observamos en los documentos no-glosados o en torno a los cuales no gozamos de una interpretación contemporánea.

Con estas afirmaciones no queremos decir que lo que el amanuense del *Tudela* nos dice sea la verdad más absoluta. Como podemos ver, las aportaciones de J. de la Serna y C. del Castillo suponen una cierta contradicción con la fuente que nos ocupa. No obstante, la combinación y el estudio de todas ellas puede llevarnos a una hipótesis intermedia que, si bien no sea completamente adecuada, pueda abrirnos la puerta a una interpretación diferente a las, hasta ahora, planteadas en relación con el resto de manuscritos.

Unido a la información que nos aporta el amanuense en torno a las deidades, debemos destacar también el detalle y la concreción con la que nos informa de los rituales que se realizaban en honor de los distintos númenes.

Encontramos la descripción detallada de los rituales en cuanto a espacio, localización, motivo y ofrendas, lo que ya nos ha permitido proponer la hipótesis de cierta relación con representaciones presentes en otros códices. En este sentido, es muy

importante destacar la contraposición cerro/llano y la presencia de ambos enclaves en el contexto religioso.

La trascendencia de esta información reside en que el amanuense nos aporta un detalle que podría pasar desapercibido en el contexto general del documento pero que nos da muestra de la exactitud de los datos a los que tuvo acceso. La presencia de diversos rituales en enclaves como los cerros es algo presente en otros manuscritos como la obra de Sahagún; no obstante, este tipo de descripciones parecen ubicarse con mayor frecuencia en el contexto del *Xiuhpohualli*; lo que le da a la información contenida en el *Tudela* un “plus” de originalidad y nos abre una puerta a un mayor conocimiento de la ritualidad relacionada con el *Tonalpohualli*.

A través de la información recogida en el capítulo 6 de esta Tesis Doctoral, se pueden observar la sistematización con la que el amanuense transmite la información, lo significativo del papel de la enfermedad en la relación con los dioses; la trascendencia de estos como patrones, los espacios dedicados a su culto y la importancia de las mantas; por ejemplo, un elemento muy integrado en la cultura mesoamericana del tributo civil, ahora presente también en el contexto religioso. En este sentido, aunque obviamente no podemos situar a la par fuentes mucho más extensas como la crónica de fray Bernardino de Sahagún, con el *Códice Tudela*, no debemos olvidar que en sus páginas observamos también rasgos significativos que no fueron recogidos en otros documentos, lo que nos da una razón más para continuar destacando la importancia de su estudio. En este contexto, es interesante volver a resaltar cómo el amanuense destaca significativamente determinados tipos de ofrendas entre los que resaltan elementos como las mencionadas mantas, hojas de determinados árboles, semillas, las cáscaras de algodón, la harina de venado o el papel. En este contexto, como ya hemos descrito en capítulos anteriores y en las páginas previas de estas conclusiones, la presencia de estas ofrendas nos da mayor conocimiento de la ritualidad vinculada al calendario de 260 días, nos confirma la importancia de estos materiales, presentes en otras fuentes; y es una prueba más de la trascendencia del estudio de este documento en conjunto y desde el punto de vista de cada una de sus secciones.

Aunque pudiera parecer que es un caso aislado, es importante, en tanto en cuanto la novedad del caso, la aparición del tzompa en el contexto ritual. Este árbol, es específicamente referido en el contexto ritual de las ofrendas del *Tonalpohualli*, lo cual nos hace plantearnos que efectivamente, por su originalidad, debe ser tenido en cuenta

como una novedad aportada por el amanuense y que, con toda probabilidad por su existencia y su empleo, parece tratarse de un aspecto relevante.

Debemos hacer especial mención al volumen de datos y la exactitud y concreción con la que el amanuense del *Tudela* nos muestra sus conocimientos respecto a la religión y los rituales. En estos términos, debemos destacar cómo el amanuense nos aporta información que hemos podido emparentar con algunos de los rituales localizados en otras secciones de otros documentos, como es el caso del ubicado en el folio 25 del *Código Borbónico*. Respecto a estas ofrendas y rituales, hemos podido observar el interés y el detalle con el que el autor los describe, aportando ideas significativas y detalles que no figuran en otras fuentes.

Respecto a los espacios y participantes de dichos rituales, así como a las prácticas que llevaban a cabo, se ha podido observar cómo el amanuense busca completar todo el fondo en el que se daban este tipo de prácticas, aportando el mayor número de datos posibles y haciéndonos partícipes también del interés en la materia que lo movía a la recopilación estudiada. Por otro lado, el hecho de que hayamos podido constatar algunas de las aportaciones que el *Tudela* contiene puede permitirnos observar diferentes perspectivas en cuanto a la descripción de los rituales; pudiendo enriquecer la relación que otras fuentes efectuaron de los mismos o relacionarlos con otros que figuren en periodos o espacios diferentes.

Uno de los elementos más relevantes que debemos glosar en estas conclusiones se refiere al papel de atribución de los nombres en función del día que nacieran los individuos. Ante este tema, es importante resaltar que únicamente una mención explícita a esta costumbre, en el Cuadernillo Intruso, concretamente en lo que se refiere a los dos primeros días de la primera trecena, en donde el amanuense menciona la costumbre de fijar los nombres de los hombres o mujeres según criterios concretos y en relación con deidades en particular. Es un hecho significativo por la presencia de nombres calendáricos en otras fuentes ya mencionadas pero también resulta relevante por la ausencia de mención en el resto de días. Es interesante resaltarlo porque, en nuestra opinión, lo que el amanuense pretendía no es, una vez más, la sistematización de los datos, sino la notificación de que existía la costumbre de asociar determinados nombres a los nacidos en ciertas fechas. Por otro lado, podríamos referirnos también a que el amanuense no conocía los nombres atribuidos a los días que seguían en esta cuenta y de ahí que los limite a los dos primeros ejemplos. De cualquier manera, lo que sí sugiere esta idea, más allá del conocimiento o no que pudiera poseer, es que la

práctica se daba, lo que justificaría la presencia de determinados nombres en los padrones consultados.

Respecto a los augurios, uno de los aspectos más relevantes del Libro Escrito Europeo, tanto para el amanuense como para nosotros, y que queremos resaltar aquí, es la importancia del buen conocimiento de los mismos que parecía tener el amanuense del *Tudela*. Aunque la extensión que se les dedica no es mucha, consideramos relevante la importancia que el autor les da, puesto que los incluye en el Cuadernillo Intruso y por ende, les da el peso que dentro del ámbito religioso resaltaban otros autores.

Con todo esto, como se ha podido observar en el caso de los comentarios o confesiones a la partera, podemos observar que hay una importante contradicción con lo que nos aportan otras fuentes. En este sentido, que en ningún caso debe ser tomado como infalible, de ahí que consideremos tan importante su estudio previo y apelemos a la consideración del manuscrito en el contexto del estudio de los códices mesoamericanos.

En este sentido, hemos querido dejar para el final la reflexión relativa a los elementos más relevantes aportados como novedosos, y exclusivos, en el contexto de los códices mesoamericanos. De nuevo, uno de los elementos más necesarios en el estudio de la religión indígena azteca y concretamente, si nos centramos en el trabajo en torno a los manuscritos, debemos señalar la trascendencia que presenta nuestro documento por lo único de algunos de sus aspectos.

En primer lugar, en el contexto de los árboles direccionales hemos encontrado cuatro especies que el amanuense cita con el apelativo “quetzal” antes de su denominación en lengua náhuatl, pero que, en castellano, traduce sin incorporar ninguna excepcionalidad a la especie. En este sentido, creemos que se trataba de cuatro especies consideradas excepcionales en el contexto ritual indígena, aunque para un occidental del XVI simplemente se tratara de árboles. En este contexto, la introducción de este término “quetzal” probablemente nos indique la trascendencia “preciosa” de los árboles recogidos. Si reparamos en el contexto en el que estas especies fueron reproducidas, dentro del llamado “calendario ritual” no resultaría extraño pensar que se tratara de ejemplares de especies vegetales específicas. Lo realmente novedoso de lo ofrecido por el amanuense es la ritualidad y el respeto explícito que observamos en sus apelativos.

En segundo lugar, otro elemento relevante que sólo encontramos en el contexto del *Tonalpohualli* del *Tudela* es la presencia de las aves agoreras con todos sus nombres. Si bien es cierto que parece que se aprecia una alteración en el orden de los voladores respecto al resto de documentos, la presencia de sus nombres, asociados con el término “*quechul agüero*” que de nuevo, nos muestra la relación que presentaban con la ritualidad del contexto, es algo que sólo encontramos en las páginas de este manuscrito y que, de nuevo, ha sido muy empleado para la consideración de este conjunto de voladores en el ámbito de la religión indígena.

Las divergencias que hemos encontrado en relación con la identificación de las especies y su ubicación, también sugieren que, de nuevo, los *tlacuiloque* parecieron recoger los ejemplares propios de un ámbito territorial concreto, lo que se demuestra por las divergencias en la identificación de algunas de las especies, tal y como hemos concretado.

A continuación, resulta altamente relevante la importancia que el amanuense le da al aspecto augural del calendario. A pesar de que en muchas fuentes ya mencionadas el periodo de 260 días parece pertenecer al contexto de la suerte y se asocia a ciertas actitudes o formas de vida, el amanuense del *Tudela*, además de aportarnos información, nos ha permitido reparar en algunos elementos que podrían pasar desapercibidos.

Dentro de este contexto, uno de los ámbitos que destaca el amanuense es lo relativo a los augurios, ampliando el contenido de esta información en el Cuadernillo Intruso, especialmente referido al plano de la enfermedad y limitando los detalles a la primera treceña del calendario. En este sentido, aunque los datos arrojados por el glosador-comentarista ya fueron, sí creemos oportuno poner de manifiesto la excepcionalidad de lo contenido en estas páginas. No sólo por el detalle sino por el orden y la concisión que el amanuense pone de manifiesto cuando lleva a cabo su trabajo.

En nuestra opinión, este tema presenta una importante relevancia por la escasez de datos ordenados y uniformes que encontramos en el resto de las fuentes. Como ya hemos visto, tanto en documentos coloniales en los que sí encontramos diversas anotaciones como en las crónicas propiamente dichas, como la de fray Diego Durán o fray Bernardino de Sahagún, la información es, aunque en algunas ocasiones indudablemente más extensa, en general parcial y menos ordenada que la que podríamos encontrar en el *Tudela*. De cualquier modo, es un hecho incuestionable que

el amanuense del *Tudela* intenta arrojar más información de la que aportaba en origen y de forma más ordenada, con la introducción del Cuadernillo Intruso.

Por último, debemos mencionar la llamada sección del Venado de Nuestra Existencia. Aunque la presencia de esta imagen sea una constante tanto en piezas anteriores como el *Códice Borgia* o el *Vaticano B*, como en posteriores o más “occidentalizadas” como el *Vaticano A*, la trascendencia de esta sección reside en mayor medida, aunque no exclusivamente, en su nombre. El término con el que se apela a estas imágenes en el conjunto de los estudios de códices citados en esta Tesis Doctoral se recoge precisamente en primer lugar en el *Códice Tudela*. El término “*Tonacayotl Maçatl*” será el apelativo que se introduzca sin consideración ni análisis previo para extrapolarlo al resto de manuscritos que recojan esta sección.

Hasta este punto, la aportación del *Tudela* al estudio de estas partes de los manuscritos se había “limitado” a aportar el nombre con el que nos referiríamos a esta sección, por medio del análisis que hemos llevado a cabo, se ha podido determinar que la sección aporta elementos novedosos relacionados con el conjunto del significado augural de todo el *Tonalpohualli*. Ha quedado por tanto dentro del calendario, aunque no se refiera concretamente a las trecenas, sino que se limite a los signos recogidos en la piel del venado. Por otro lado, la fiabilidad de las referencias que se asocian a cada uno de los días también es un elemento que nunca antes había sido sometido a crítica ni tomado en consideración, lo que buscábamos hacer en las páginas de esta Tesis Doctoral.

En estos términos, a través del análisis sistemático del Libro Escrito Europeo del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela*, hemos pretendido no sólo desentrañar los diversos temas que su autor recopiló en el documento, sino destacar la importancia de la crítica de fuentes, la trascendencia del análisis codicológico previo, la importancia de conocer el contexto de la obra antes de su empleo y la peligrosidad de extender determinadas conclusiones sobre puntos referentes a documentos o informaciones que se originaron o desarrollaron en otros contextos espacio-temporales y que ello, del mismo modo que cuando analizamos las obras de autores de otros momentos de la historia, tiene un peso importante sobre sí misma y sobre la información que nos pueda aportar.

Con todo ello, los objetivos perseguidos con la elaboración de esta Tesis doctoral en relación con el *Códice Tudela* y su consideración como fuente fehaciente pero necesitada de estudio previo y la incorporación de un trabajo relativo a una pequeña parte del manuscrito, ha dejado de manifiesto en nuestra opinión, no sólo la

trascendencia del propio documento y la importancia del mismo como fuente primaria y cabeza del *Grupo Tudela*, sino que se ha desvelado como necesitada de análisis, comparación y crítica previa al uso que hasta ahora se le ha venido dando como *Piedra Rosseta* de la religión del Centro de México.

Bibliografía

Aguilera, Carmen

- 1981 *El tonalámatl de la colección de Aubin: antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París* (Manuscrit mexicains no. 18-19), Tlaxcala, México.

Alcina Franch, José

- 1988 *Arte y Antropología*. Alianza Forma, Madrid.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen

- 1992 *Códice Vaticano B. Manual del adivino*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.
- 1996 *Vaticano A. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz

- 1994 *Códice Laud. Pintura de la muerte y los destinos*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez

- 1993 *Códice Fejérváry-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Anders, Ferdinand; Maarten Jansen, Jessica Davilar y Anuschka Van't Hooft

- 1996 *Códice Magliabechi. Libro de la vida*. Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García

- 1991 *Códice Borbónico. El libro del Ciuacóatl: Homenaje para el año del Fuego Nuevo*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.
- 1993 *Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter Van der Loo

- 1994 *Códice Cospi. Calendario de pronósticos y ofrendas*. Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ FCE, México.

Baena Ramírez, Angélica

- 2010 “Tlazolteotl. Diosa Mexica de la medicina” en *Síntesis Social. Revista estudiantil de investigaciones histórico-sociales*. N° 1, pp.1-16, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima.
- 2012 *La importancia de Tlazolteotl en la medicina nahua*. Tesis para la obtención del título de maestra en estudios mesoamericanos. UNAM, México.

Batalla Rosado, Juan José

- 1993 “El *Códice Tudela*: análisis histórico y formal de su primera sección” en *Anales del Museo de América*, N°1: 121-142, Madrid.
- 1994 “Datación del *Códice Borbónico* a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre” en *Revista Española de Antropología Americana*, N° 24: 47-74, Madrid.
- 1995a “La sección de los indios yopes de la segunda parte del “*Códice Tudela*” del Museo de América: una revisión sobre su interpretación” en *Anales del Museo de América*, N° 3, 1995: 59-80, Madrid.
- 1995b “Escritura de la tradición Mixteca-Puebla: la escritura mexica o azteca” en *Estudios de historia social y económica de América*, N° 12, 1995, pp. 625-638, Alcalá de Henares.

- 1999a “Resultados del estudio de la paginación del Códice Tudela, documento colonial Azteca realizado en el siglo XVIII” en *III Congreso Nacional de Historia del Papel en España: Actas*, pp. 83-112, Alicante.
- 1999b “Estudio codicológico del *Códice Tudela*” en *Anales del Museo de América*, Nº 7: 7-63, Madrid.
- 2000a *El Códice Tudela o Códice del Museo de América*, Tesis Doctoral, 2 vols. UCM, Madrid.
- 2000b “El *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*. Cambios iconográficos de las imágenes de su libro indígena por parte del autor de su Libro escrito Europeo” en *Actas del Congreso Internacional sobre Bernardino de Sahagún y su tiempo*, pp. 279-298, Universidad de León.
- 2001a “Tintas utilizadas por el amanuense del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*” en *Anales del Museo de América*, Nº 9: 219-253, Madrid.
- 2001b “Nuevas hipótesis sobre la historia del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*” en *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 31: 131-164, Madrid.
- 2002a “El número de *tlacuiloque*-“pintores” del Libro Indígena del *Códice Tudela*” en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 32: 127-177, Madrid.
- 2002b *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano. La tradición medieval europea de copia de Códices en América*. Ediciones Testimonio, Madrid.
- 2007 “El Libro Escrito Europeo del *Códice Magliabechiano*” en *Itinerarios. Revista de Estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Nº 5: 113-142, Varsovia.
- 2008a “Los códigos Mesoamericanos: Métodos de Estudio” en *Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Nº 8: 43-65, Universidad de Varsovia.
- 2008b *El Códice Borgia: una guía para un viaje alucinante por el Inframundo*. Biblioteca Apostólica Vaticana / Testimonio Compañía Editorial, Madrid.
- 2008c “El Libro Escrito Europeo del *Códice Fiestas de los indios a el Demonio en días determinados y a los finados*” en *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Nº 7: 9-46, Universidad de Varsovia.

- 2008d “El arte de escribir en Mesoamérica” en *América Precolombina: El despertar de los testigos mudos*, pp. 119-228, EDIMAT, Madrid.
- 2009 “El Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*, Madrid” en *Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 9: 83-115, Universidad de Varsovia.
- 2010 La importancia del *Códice Tudela* y la escasa validez del *Códice Magliabechiano* para el estudio de la religión azteca: el mal llamado *Grupo Magliabechiano*” en *Anales del Museo de América*, N° 18: 7-27, Madrid.
- 2015 “Análisis de elementos gráficos de contenido occidental en los glifos de los códices coloniales del Centro de México: el caso de los antropónimos castellanos” en *Revista Española de Antropología Americana*, pp. 193-209, Universidad Complutense de Madrid.

Batalla, Juan José y José Luis de Rojas

- 2008 *La religión azteca*, Trotta, Madrid.

Benavente, fray Toribio de “Motolinia”

- 1984 *Historia de los indios de la Nueva España* (Ed. O’ Gorman E.), Porrúa, México.
- 2001 *Historia de los Indios de la Nueva España* (Ed. Esteva, C.), Dastin, Madrid.

Berdan, Frances F.; Richard E. Blanton, Elizabeth Hill Boone; Mary G. Hodge; Michael E. Smith y Emily Umberger

- 1996 *Aztec Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Biblia

- 1988 Ediciones Paulinas, Madrid.

Boone, Elizabeth Hill

- 1983 *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- 2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

2016 *Ciclos de tiempo y significados en los libros mexicanos del destino*, FCE, México.

Broda, Johanna

1982 “El culto mexica de los cerros y del agua” en *Multidisciplina*, Año 3, pp. 45-56, UNAM, México

2009 “Las fiestas del posclásico a los dioses de la lluvia” en *Arqueología Mexicana*, Vol. 16, N° 96: 58-63, México.

Brown, Betty Ann

1978 *European influences in Early Colonial descriptions and illustrations of the Mexica monthly Calendar*. Doctoral Dissertation. University of New México, Albuquerque.

Cabada Izquierdo, Juan José

1992 “Tlazolteotl. Una divinidad del panteón azteca” en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 22: 123-138, UCM, Madrid.

Caso, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*. UNAM, México.

Castillo, Cristobal del

2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio Federico Navarrete Linares, México, CONACUA.

Catecismo de la Iglesia Católica del Concilio de Trento

1926 *Catecismo Romano de la Iglesia Católica*, Edición Digital Stat Veritas.

Catecismo de la Iglesia Católica

1992 Asociación de Editores del Catecismo, Madrid.

Casurellas, Josep

2009 “Métodos para determinar las casas del horóscopo en la astrología medieval árabe” en *Al-Qántara*, XXX, pp. 41-67, CSIC, Madrid.

Cervantes de Salazar, Francisco

1575 *Crónica de la Nueva España*. Manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de España

Chinea-Ribera, Jesús Danilo

1990 “Ceiba pentandra (L.) Gaertn. Ceiba, kapok Bombacaceae Familia de las bombaxes” en *USDA forest service*, Vol. 29: 134-138, Nueva Orleans.

Códice Borbónico

1991 ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes.

Códice Borgia

s/f Biblioteca Vaticana (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1)

1993 Ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes.

Códice Cospi

1994 Ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter Van der Loo.

Códice Fejervary-Mayer o M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra

1994 Ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez.

Códice Fiestas

2008 ver Batalla 2008c

Códice Florentino

1979 *Códice Florentino*. Edición facsímil en 3 volúmenes del original conservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. Secretaria de la Gobernación, Mexico.

Códice Laud

1994 Ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz.

Códice Magliabechiano

1993 Ver Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, Jessica Davilar y Anuschka Van't Hooft

Códice Mendoza

1992 Documento conservado en la página web de INAH y disponible en (<http://codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>)

Códice Telleriano Remensis

S/f Original conservado en la Biblioteca Nacional de Francia y disponible en (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458267s>)

1995 Ver Quiñones, Eloise.

Códice Trocortesiano

s/f. Original. Museo de América de Madrid

Códice Tudela

2002 Ver Batalla, Juan José 2002b.

Códice Porfirio Díaz o Código tututepetongo

1994 Ver Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz.

Códice Vaticano A

1996 Ver Anders, Ferdinand y Maarten Jansen.

Códice Vaticano B

s/f Original. Documento conservado en la Biblioteca Vaticana y disponible en (<https://digi.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.3773>).

1992 Ver Anders, Ferdinand y Maarten Jansen.

Colas, Pierre y Alexander Vob

2006 “Un juego a vida o muerte: el juego de pelota maya” en *Los mayas. Una civilización milenaria*. N.Grube (coord.), Köneman, Madrid.

Contel, José

- 1999 *Tlalloc: "l'incarnation de la terre" naissance et metamorphoses*, Université de Toulouse-Le Mirail. Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine à Toulouse.
- 2008 "Tlalloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl* una interpretación de la lámina 25 del *Códice Borbónico*" en *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 8, pp.153-183, Universidad de Varsovia.
- 2009 "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana*, Vol. 16, N° 96: 20-25, México.

Contel José y Katarzyna Mikulska

- 2011 "Más nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre *Tlamacazqui: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio?*" en *Encuentros 2010*, Vol. V. *De dioses y Hombres Creencias y Rituales Mesoamericanos y sus Supervivencias*. pp. 23-66, Varsovia.

Córdoba, Fray Juan de

- 1886 *Arte del idioma zapoteco*, Imprenta del Gobierno en la Escuela de Artes, Morelia.

Corona Nuñez, José

- 1964 *Antigüedades de México. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, Vol. I, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

Covarrubias Horozco, Sebastian

- 1611 *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, por Luis Sánchez impresor del Rey N.S., Madrid.

Díaz Álvarez, Ana

- 2011 *Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México central*. Tesis para obtener el título de Doctor en Historia del Arte. UNAM, México.

Díaz Álvarez, Ana (Coord.)

2015 *Cielos e inframundos una revisión de las cosmologías mesoamericanas*.
Coord., UNAM México.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española

1992 2 Vols., Real Academia de la Lengua Española, Madrid.

Dupey, Eloise

2016 “Andanzas de un códice prehispánico. Las láminas repintadas del *Códice Vaticano B*” en *VI Simposio Complutense sobre Códices del Centro de México*, Madrid.

Durán Diego

1579 Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España y disponible en (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>)

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme / escrita por fray Diego Durán dominico en el siglo XVI*, Porrúa, México.

Edmonson, Munro S.

1974 (Ed.) *Sixteenth-Century México. The Work of Sahagún*. University of New México Press, Albuquerque.

1988 *The book of the year: Middle American Calendrical Systems*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Escalante, Pablo

2008 *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. FCE, México.

Frazer, James George

1981 *La rama dorada*, FCE, Madrid.

Fuente, Beatriz de la (Coord.)

1994 “México en el mundo de las colecciones de arte” en col. *Mesoamérica 2*, México.

Gajewska, Marta

2014 *Tlazolteotl y el ave huactli: los patronos de la trecena 1 temblor (Ce ollin) en los códigos mánticos del centro de México*. Tesis de Maestría. Universidad de Varsovia.

Garza, Mercedes de la

1997 “El perro como símbolo religioso entre los nahuas y los mayas” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, N° 27: 111-133, México.

Garibay, Ángel María

1979 *Teogonía e Historia de los mexicanos por sus pinturas. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México.

Gayoso Carreira, Gonzalo

1994 *Historia del papel en España*. 3 volúmenes. Diputación Provincial de Lugo, Lugo.

Giasson, Patrice

2001 “Tlazolteotl, deidad del abono. Una propuesta” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, N° 32, pp. 135-157, UNAM, México.

Gómez-Acevedo Sandra Luz y Fernando Tapia-Pastrana

2003 “Estudio Genecológico en Prosopis Laevigata, Acacia Farnesiana y Acacia Schaffneri (Leguminosae)” en *Darwiniana*, Vol. 41, Núm. 1-4, pp. 47-54 Instituto de Botánica Darwinion Buenos Aires.

González Torres, Yolotl

1985 *El Sacrificio Humano entre los Mexicas*. FCE, México.

Gran Diccionario Nahuatl (GDN)

2012 *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México D.F. (<http://www.gdn.unam.mx>)

Graulich, Michel

- 1990 *Mitos y Rituales del México Antiguo*. Colegio Universitario-Ediciones Itsmo, Madrid.
- 2001 “Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 32: 359-370, UNAM, México.
- 2005 *Le Sacrifice Humain chez les Aztèques*. Fayard, París.
- 2008 “Las fiestas del año solar en el *Códice Borbónico*” en *Itinerarios: Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, Vol. 8: 185- 194, Universidad de Varsovia.

Graulich, Michel y Olivier, Guilhem.

- 2004 “¿Deidades insaciables? la comida de los dioses en el México antiguo” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, N°35: 121-155, UNAM, México.

Hernández, Francisco

- 1615 (1959) *Obras completas, Historia Natural de Nueva España, 7 Vols.*, UNAM, México

Hidalgo Brinquis, M^a Carmen

- 2005 “La fabricación del papel en España e Hispanoamérica en el siglo XVII” en *La imprenta en la época del Quijote*, pp. 207-223. Ayuntamiento de Madrid.

Huera Cabeza, Carmen

- 1993 “El juego de pelota en el Mexico precolombino” en *Apunts: Educación física y deportes*, N° 33: 6-11, Barcelona.

Jansen Maarten

- 1984 “El *Códice Ríos* y fray Pedro de los Ríos” en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* N° 36: 69-82, Amsterdam.
- 1999 “Los fundamentos para una “lectura lírica” de los códices” en *Estudios de Cultura Nahuatl* Vol. 30: 165- 181, UNAM, México.

Karttunen, Frances.

1983 *An Analytical Dictionary of Classical Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.

Kendall, Jonathan

1992 "The Thirteen Volatiles Representation and Symbolism", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 22: 99-131, UNAM, México.

Knauth, Lothar

1961 "El juego de pelota y el rito de decapitación" en *Estudios de cultura maya*, Vol. I: 183-198, UNAM, México.

Köhler, Ulrich

2000 "Los llamados Señores de la Noche, según las fuentes originales". Vega Sosa, Constanza (Ed). *Códices y Documentos sobre México, 3º Simposio Internacional*, pp. 507-522. INAH, México.

Launey, Michel.

1992 *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, UNAM, México.

Lebouf, Arnold,

2008 "El Sol 4-Ollin de los aztecas" en *Arqueología. Segunda Época*, N° 39: 108-141, INAH, México.

León Portilla, Miguel

1987 *Bernardino de Sahagún*, Historia 16, Madrid.

2005 "El tonalamatl de los pochtecas" en *Arqueología mexicana*. Edición Especial N° 18: 18-21, México.

León y Gama, Antonio

1790 *Descripción histórica y cronológica de las dos Piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*, Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, México.

Lesson, René-Primevère

1847 *Description de mammifères et d'oiseaux récemment découverts; précédée d'un Tableau sur les races humaines*, Chez Lévêque, éditeur, Paris.

López Austin Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, II-UNAM INAH, México.

López de Gómara, Francisco

1987 *Historia de la Conquista de México*, (Ed. José Luis de Rojas), Historia 16, Madrid.

Marcos, Manuel Antonio

1992 *Plutarco, Cuestiones romanas*. Akal/Clásica, Madrid.

Martínez Musiño, Celso

2015 “Los códigos prehispánicos y novohispanos en Mesoamérica como objetos de la escritura” en *Biblioteca de Anales de la investigación*, pp. 32-49, Cuba.

Matos Moctezuma, Eduardo

2015 “La agricultura en Mesoamérica” en *Arqueología mexicana* N° 120: 28-35, México.

Matrícula de Huexotzinco

s/f Original conservado en la Biblioteca Nacional del Francia y disponible en ([tp://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b72000005f](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b72000005f)).

Matrícula de tributos

1974 Estudio de V. M. Castillo en *Historia de México*, Vol. 3: 523-528, Salvat Mexicana de Ediciones, México.

Méndez, Eduardo

2012 “Revisión del género *Salix* (Salicaceae) en la Provincia de Mendoza, Argentina” en *Revista de la Facultad de Ciencias Agrarias Universidad de Cuyo*, Vol. 44(2): 157-192, Mendoza.

Milbrath, Susan

- 1980 “Star Gods and Astronomy of the Aztecs”, en *La antropología americanista en la actualidad*, Vol. I: 289-303, Editores Mexicanos Unidos, México.

Mikulska. Kartarzyna

- 2001 “Tlazolteotl. Una diosa del Maguey” en *Anales de Antropología*, Vol. 35: 91-123, UNAM, México.
- 2015a *Tejiendo destinos*. El Colegio Mexiquense y Universidad de Varsovia, México.
- 2015b “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo” en ver Ana Díaz (Coord.).

Moreno Toral, Esteban

- 1995 *Estudio social y farmacoterapéutico de la lepra: el Hospital de San Lázaro de Sevilla (s. XIII-XIX)*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla.

Nicholson, Henry B.

- 1971 “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” in *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10: 395-446, Eds. G. F. Ekholm and Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press.

Olko, Justina

- 2005 *A Repertoire of Insignia and Gestures of Central Mexican Elites of the Late Postclassic and Early Colonial Periods: The Analysis of Local Conventions*. Universidad de Varsovia.

Oudijk Michel

- 2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas” en *Desacatos*, N° 27: 123-138, México.

Paz Sánchez, Manuel

- 2013 “El trigo de los pobres. La recepción del maíz en el Viejo Mundo” en *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*. Vol. V, N° 5, La Habana.

Pijoan, Manuel

2003 “Medicina y Etnobotánica aztecas” en OFFARM, Vol. 22, N. 9: 128-136, Alcalá de Henares.

Pila Peláez, Rafael, Víctor A. Holguín Prieto; Etelívar Torres Vargas; Pedro Rosales Torres

2013 “Pellagra: enfermedad antigua y de actualidad” en *Revista Archivo Médico de Camagüey* Vol.17, N° 3: 312-323.

Prem, Hanns, J.

1974 *Matrícula de Huexotzinco* (Ms. Mex. 387 der Bibliothèque Nationale, París). Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

Quiñones, Eloise

1995 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press.

Ragon, Pierre

2002 “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)” en *Historia Mexicana*, Vol. LII, N° 2: 361-389, El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México.

Raj Bhansali, Rikhab

2010 “Biology and Multiplication of *Prosopis* species Grown in the Thar Desert” en *Desert Plants*, pp.371-406, Biology and Biotechnology, Berlin.

Riese, Berthold C.

1986 *Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex Magliabechi- Gruppe*. Frank Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart.

Rodríguez Cuenca, José Vicente

2006 *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánicas de Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Rodríguez García, Cristina

2002 “Contribución Al Estudio De Los Salix Spp. En Mexico”. Tesis Profesional
Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viven entre los
indios naturales desta Nueva España” en *El Alma Encantada*, Pedro Ponce,
Pedro Sánchez de Aguilar y otros, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de
Cultura Económica, México.

Ruz Barrio, Miguel Ángel

2009 “Estudio del soporte material del *Legajo Chimaltecuhtli-Casco*” en *Documenta
& Instrumenta* Vol.7: 81-103.

2011 “Los códigos jurídicos: definición y metodología de estudio” en *Desacatos:
Revista de Antropología Social*, N° 36 (mayo-agosto): 169-184, CIESAS,
México.

Sahagún, Bernardino de

1990 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 Vols., Historia 16, Madrid.

Seeman, Emilie

1990 *Usos del papel en el calendario ritual mexicana*, INAH, México.

Serna, Jacinto de la

1656 (1987) “Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres
de las razas aborígenes de México” en *El Alma Encantada*, Pedro Ponce, Pedro
Sánchez de Aguilar y otros, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura
Económica, México.

Simeon, Remí

1977 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.

Taladoire, Eric

2015 “Las aportaciones de los manuscritos pictográficos al estudio del juego de
pelota” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XXXVII, N°.
106: 181- 221, UNAM, México.

Tena, Rafael

2002 *Mitos e Historias de los Antiguos nahuas*, Conaculta, México.

2012 *La religión mexicana*, INAH, México.

Tonalamatl de Aubin

1981 Edición facsimilar, Tlaxcala Códices y Manuscritos, México.

Torah

s/f Documento disponible en (<http://torahpdf.blogspot.com.es/2012/11/torah-o-pentateuco.html>)

Tudela de la Orden, José

1980 *El Códice Tudela*, Cultura Hispánica, Madrid.

Umberger, Emily

1996 “Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan” en *Aztec Imperial Strategies*, (Berdan, Frances F.; Richard E. Blanton, Elizabeth Hill Boone; Mary G. Hodge; Michael E. Smith y Emily Umberger) pp. 85-106, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C

2007 “Historia del arte e Imperio Azteca: la evidencia de las esculturas” en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 37, Nº. 2: 165-202.

Vargas, Luis Alberto y Eduardo Matos Moctezuma

1973 “El embarazo y el parto en el México Prehispánico” en *Anales de Antropología*, Vol. 10: 297-310, UNAM, México.

Vedia, Enrique

1852 *Historiadores primitivos de Indias*, 2 Vols. Biblioteca de autores españoles, Imprenta y estereotopía de M. Rivadeneira, Madrid.

Vergara Peris, José

2002 *Conservación y restauración del material cultural en archivos y bibliotecas*. Direcció General del Llibre, Arxius y Biblioteques, Valencia.

Villaseñor, Rafael

2007 *Los calendáricos mesoamericanos: analizados desde una perspectiva interdisciplinaria*, Tesis para optar al grado de maestro en estudios mesoamericanos, UNAM, México.

VV.AA.

2001 “Identificación de alcaloides en las inflorescencias de *Erythrina americana* Miller” en *Revista chapingo. Serie horticultura*, Vol. 7 (1): 37-48, México.

VV.AA.

2004 Geografía Universal Salvat. Atlas universal, España

VV.AA.

2008 “Enfermedad de Hansen: Revisión a propósito de un caso” en *Revista Chilena de infectología*, Vol. 25 (1): 64-69.

VV.AA.

2009 “Cedro (*Cedrela odorata* L.) Protocolo para su Colecta, Beneficio y Almacenaje” Comisión nacional forestal región XII. Península de Yucatán departamento de conservación y restauración de ecosistemas forestales programa de germoplasma forestal estado de Yucatán, SEMARNAT/ CONAFOR, México.

VV.AA.

2012 “La detección de la lepra y la humanización de la atención: acciones de enfermería en el programa de salud de la familia Detecção da hanseníase e a humanização do cuidado: ações do enfermeiro do programa de saúde da família” en *Enfermería Global*, Vol. 25: 104-115, Universidad de Murcia.

VVAA.

2014 “Historia, domesticación y situación actual del Guajolote, (*Meleagris gallopavo gallopavo*) en México” en *Revista Mexicana de Agroecosistemas*, Vol. 1(2): 132-143, México.

WILKERSON, S. Jeffrey K.

1971 “El *Códice Tudela*: una fuente etnográfica del siglo XVI” en *Tlalocan* Vol. VI, Nº 4: 289- 304. México.

- 1974 “The Ethnographic Works of Andrés De Olmos, Precursor and Contemporary of Sahagún” en *Sixteenth-Century México. The Work of Sahagún*: 27-77. Edited by Munro S. Edmonson. University of New México Press, Alburquerque.

Zepeda Garza, Miguel Ángel

- 2013 *Variabilidad anatómica de la madera de mezquite (prosopis sp.) de diferentes procedencias* U. Autónoma de Nuevo León, Linares, seminario de postgrado.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DOCTORADO EN HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

*Análisis integral del Tonalpohualli del Códice Tudela o Códice
del Museo de América de Madrid.*

Memoria para optar al Grado de Doctor presentada por:

M^a Isabel De La Rubia Rivas

Director:

Dr. D. Juan José Batalla Rosado

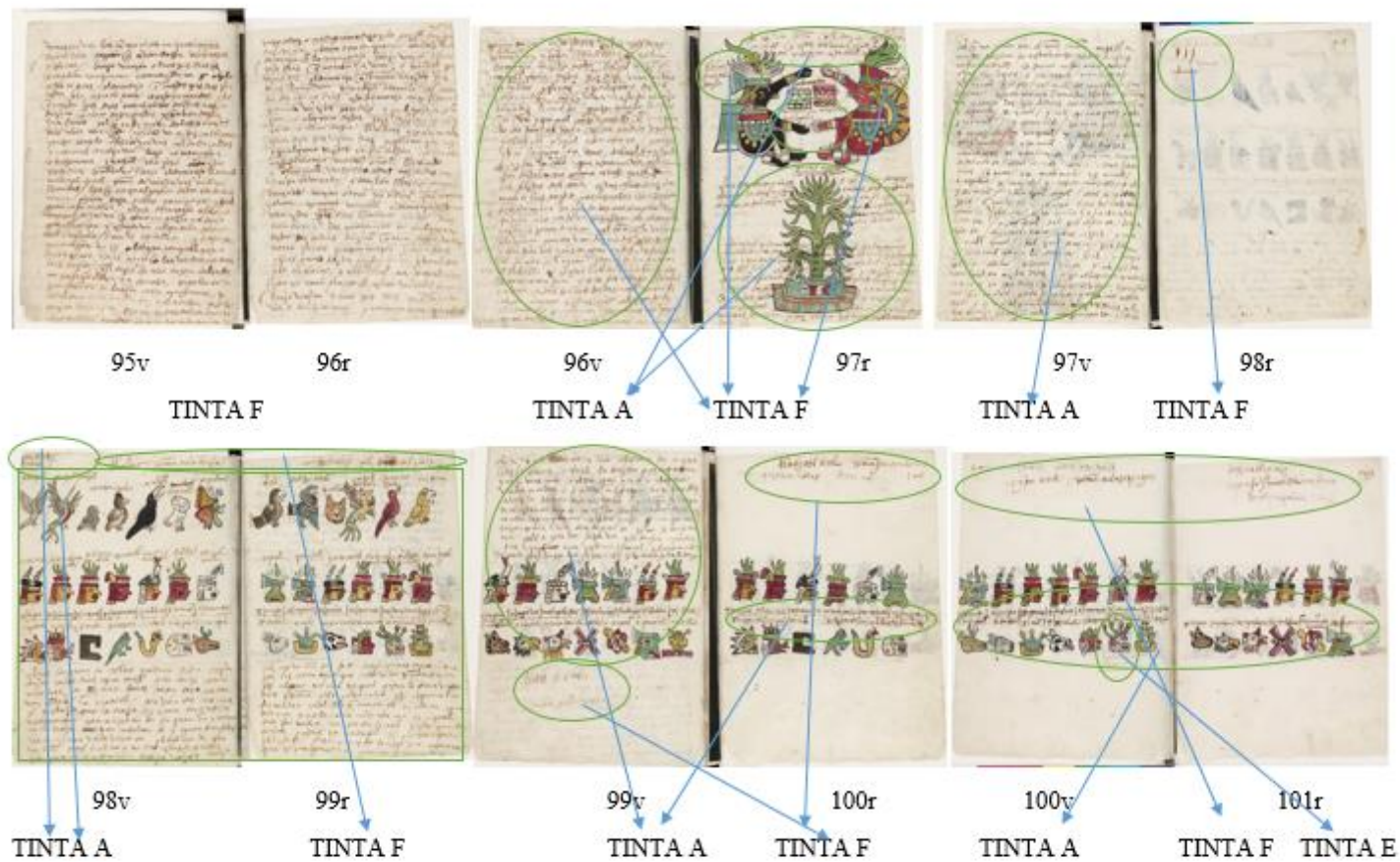
Madrid, Marzo de 2018

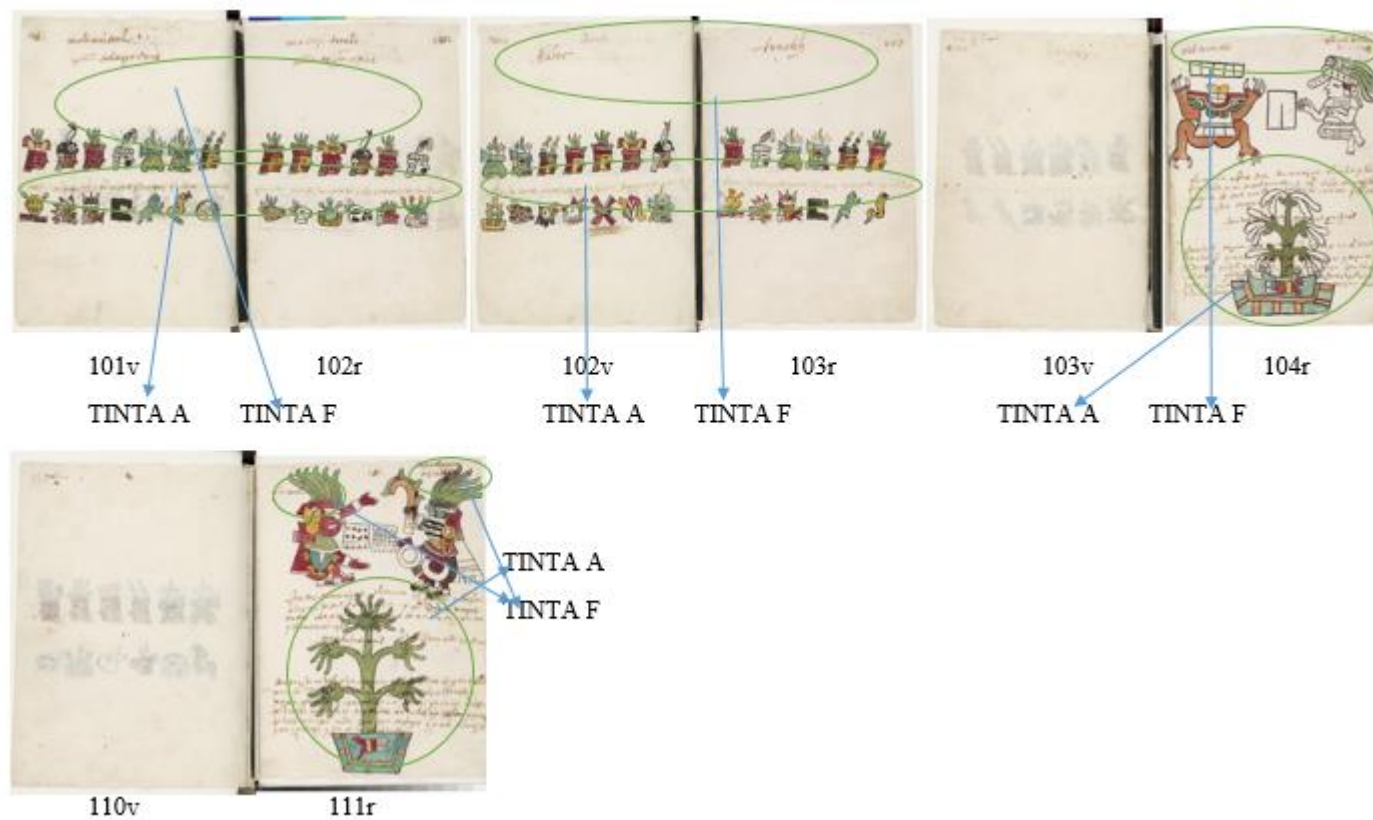
Vol. II

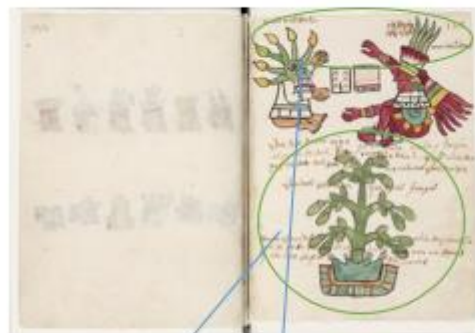
Figura 1. Tintas señaladas en el *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* según J.J. Batalla (2000a I y II).



TINTA F







117v

TINTA A

118r

TINTA F



124v

TINTA A

125r

TINTA F

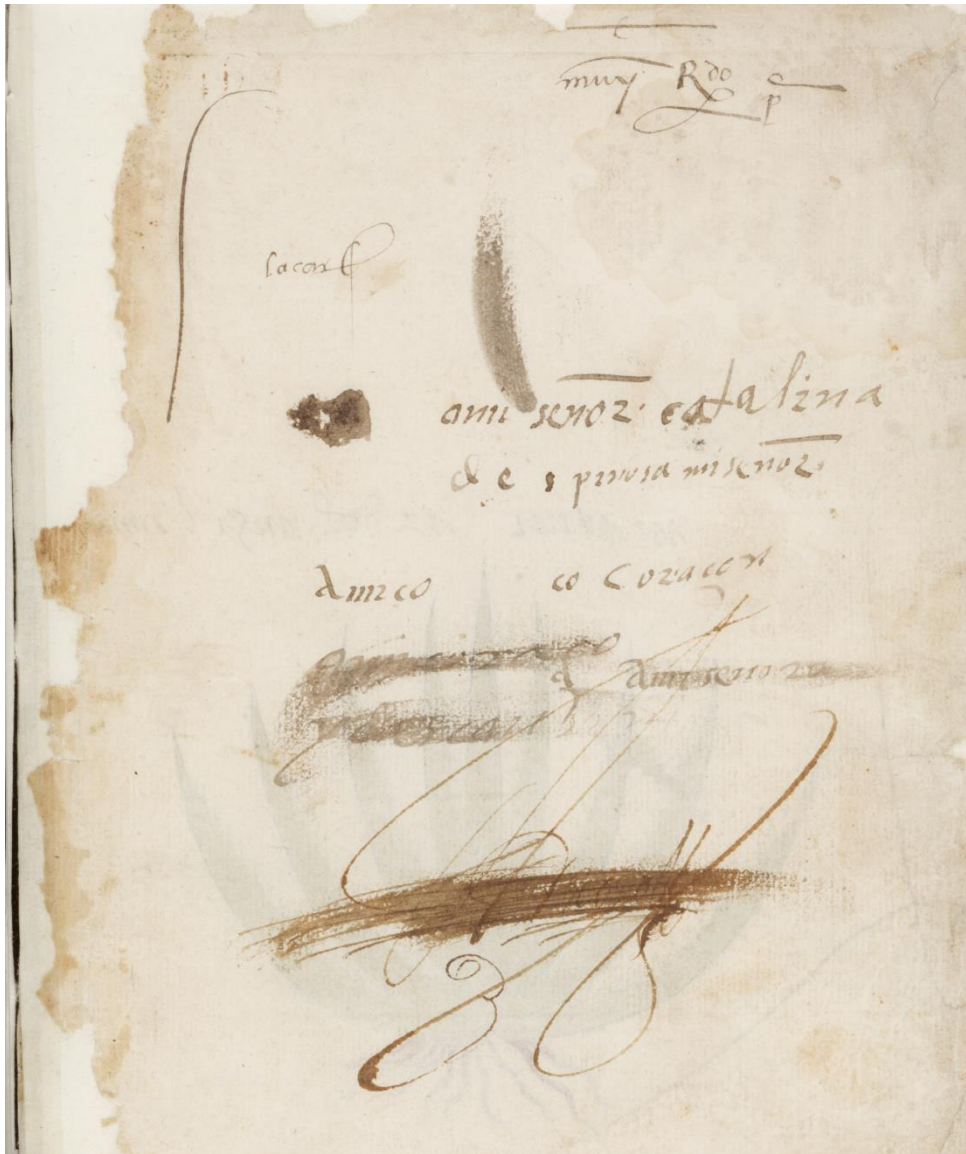


Figura 2a. Dedicatoria contenida en el *Código Tudela* (2002: 9).

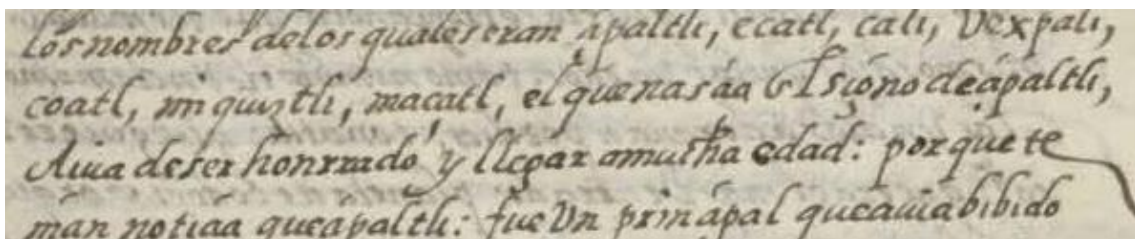


Figura 2b. Fragmento del manuscrito de la *Crónica de la Nueva España* de Francisco Cervantes de Salazar.

Este Raro libro, es de la familia
 de Aluqar y sus herederos, y no
 puede darse por ningun precio p.
 citax sucesivamente heredado en
 dicha familia.

Esto queda de D^{na} con Aluq. Que
 murió en la Comuña el qual apreciaba
 mucho este libro parecio q^{ue}
 haria echo uno de la Sangre y fuesse
 ido a America al q^{ue} deu compra
 y por ende. Pero esta echo lo quedo
 poco de esta en pinta o dibujo y con
 pio en Año en la for^a a d^o 1799 =
 Año. 11. q^{ue} murió de Inguenit.
 Dicho en la Comuña.

Figura 2c. Inscripción en el pergamino de encuadernación del Códice Tudela.

_____ 9 Peregrino D'
 _____ 4
 _____ 2 Cruz Latina A
 _____ 1 Cruz Latina A

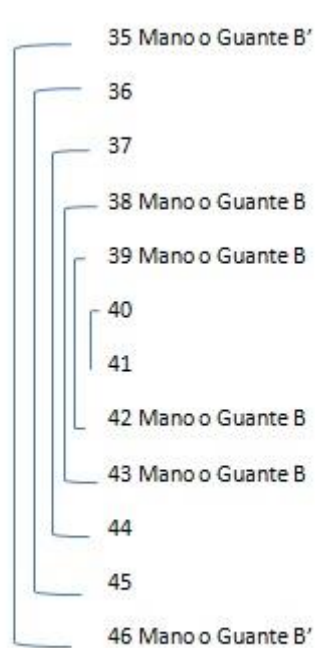
Libro Pintado Europeo

11 Mano o Guante B
 12
 13 Mano o Guante B
 14
 15 Mano o Guante B'
 16
 17
 18 Mano o Guante B'
 19
 20 Mano o Guante B
 21
 22 Mano o Guante B

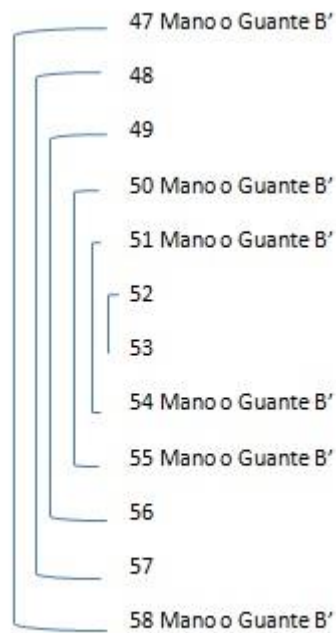
Cuadernillo 1

23 Mano o Guante B'
 24
 25
 26 Peregrino D'
 27 Peregrino D
 28
 29
 30 Peregrino D
 31 Peregrino D'
 32
 33
 34 Mano o Guante B'

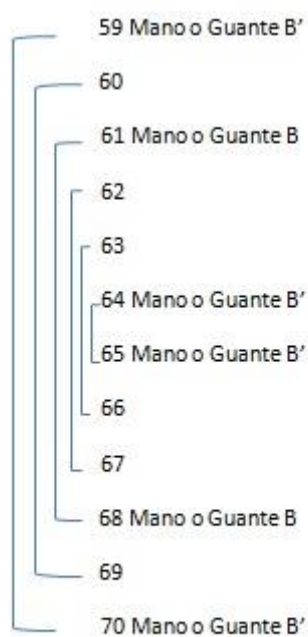
Cuadernillo 2



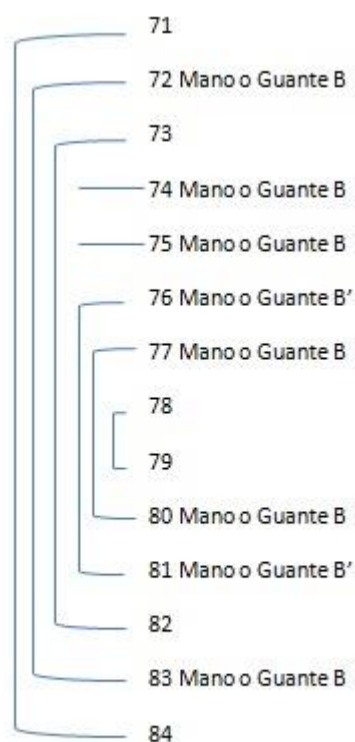
Cuadernillo 3



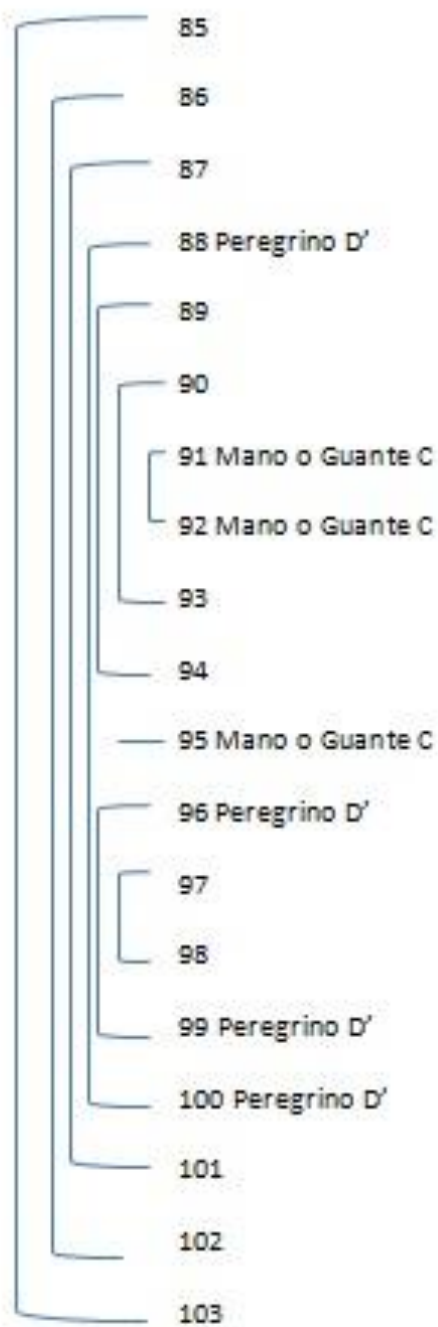
Cuadernillo 4



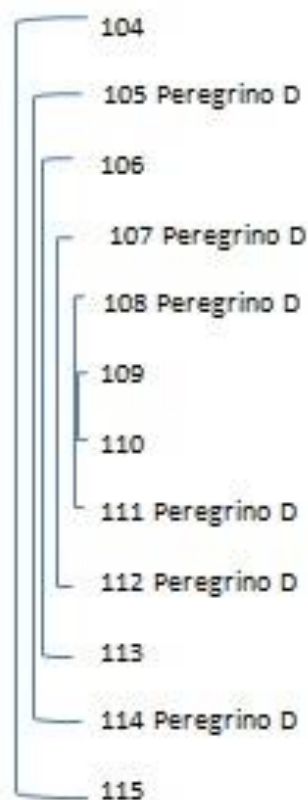
Cuadernillo 5



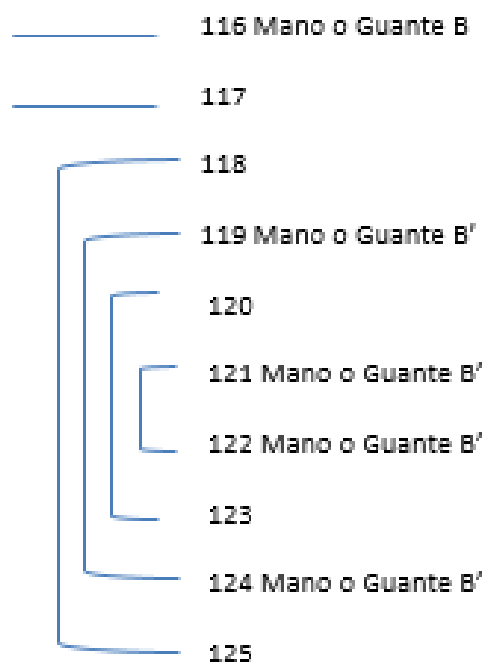
Cuadernillo 6



Cuadernillo 7



Cuadernillo 8



Cuadernillo 9

Hoja de Guarda. Círculos E

Figura 3. Disposición de los cuadernillos en el *Códice Tudela* (Batalla 2000a II: Figura 1)

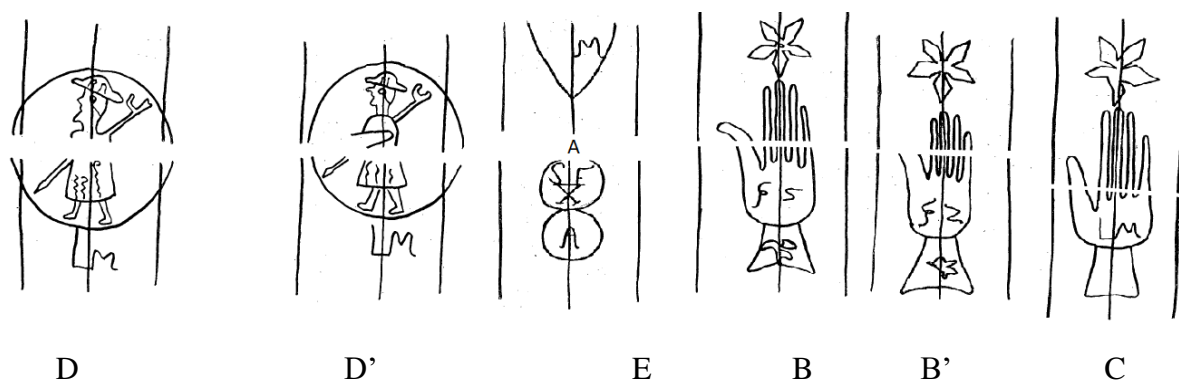


Figura 4. Filigranas del *Códice Tudela* (Batalla 1999b).



Figura 5. Comparativa pintura del *Tlacuilo A* (fol. 113r y 115r) y *Tlacuilo B* (fol. 109r y 117r) del dios Cinteotl y del signo *Calli* (*Tlacuilo A*: fols. 113r y 114v y *Tlacuilo B*: fols. 98v y 120r).

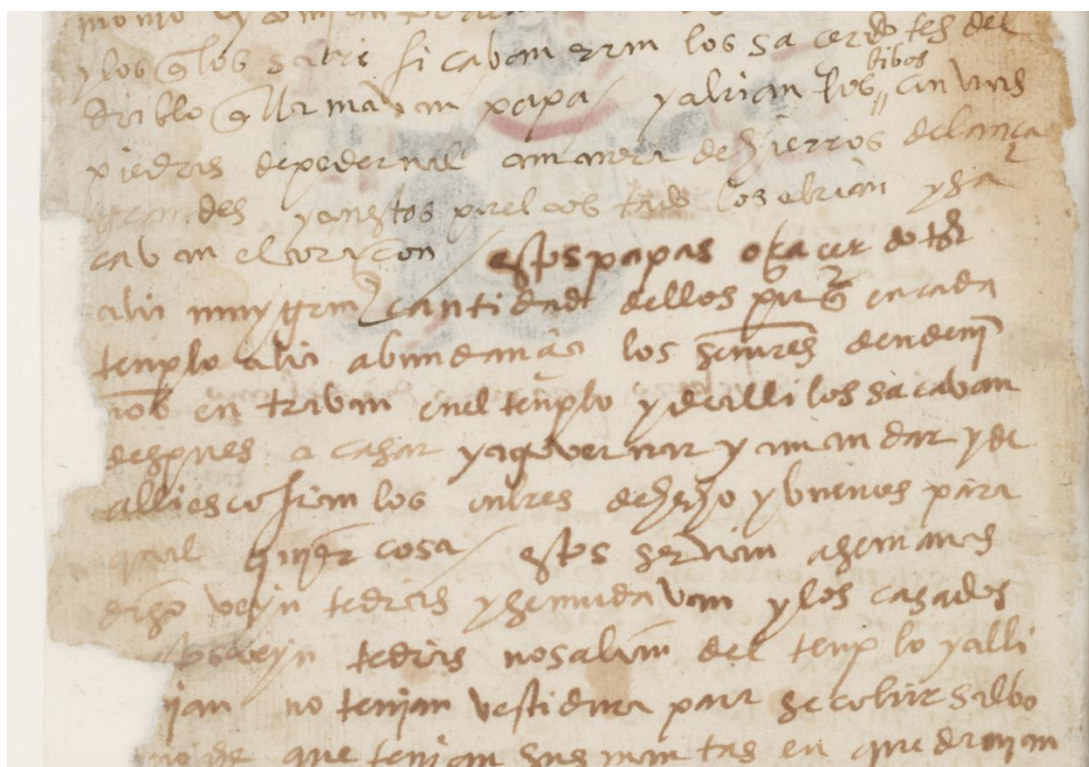


Figura 6. Muestras con distintos tipos de tinta del folio 11v del *Códice Tudela* (2002).

Signo Conejo modificado fol.99r	Signo Conejo modificado fol. 102r	Modificación en signos, fol. 102r
		
		Signo Cipactli añadido en la cola del venado de Nuestra Existencia (<i>Códice Tudela</i> 2002: 125r).
Signo Agua fol. 99r	Signo Perro modificado fol. 99r	
		

Figura 7. Modificación del amanuense del *Códice Tudela* en los signos de los días del *Tonalpohualli*.

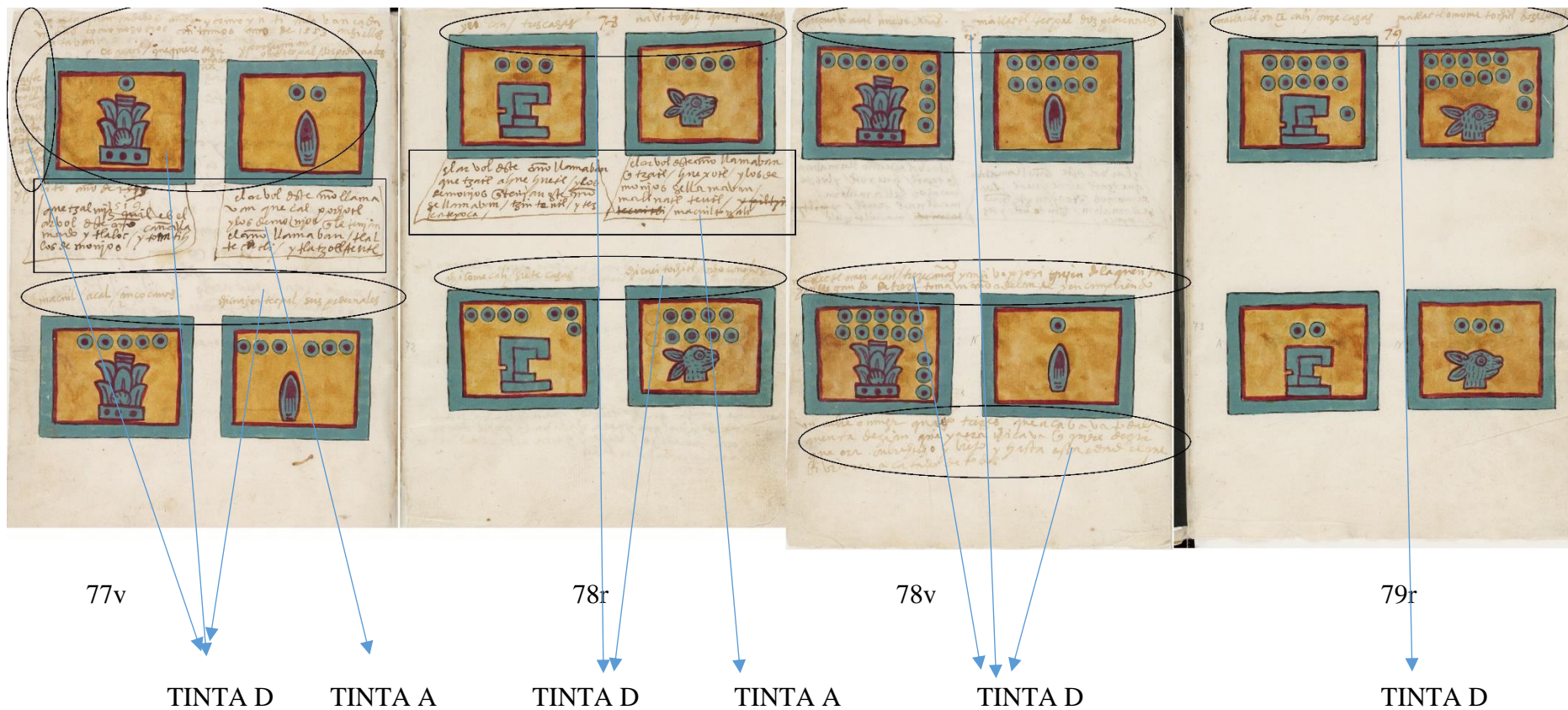




Figura 8. Disposición de las tintas en el Xiuhmolpilli del Códice Tudela (2002: 77v-84v).

TABLA 5		
TINTAS DEL LIBRO ESCRITO EUROPEO DEL CÓDICE TUDELA		
Tipos	E.H. Boone	Análisis actual
A	Pardo medio, puntiaguda	Verde, pardo medio oscuro, rasgos fino-intermedios, no empapa papel
B	Verde, pardo oscuro, puntiaguda	Negra, rasgos intermedios, no empapa papel
C	Rojo-marrón puntiaguda	NO DEFINIDA. Misma que A y B
D	Tostado claro, ancha	Tostado claro, rasgos intermedios, no empapa papel, muy descolorida
E	Rosa-marrón fino, ancha y borrosa	Rosa-marrón, ancha, borrosa, muy descolorida
F	Rojo-marrón fino, ancha y borrosa	Marrón-claro, rasgos gruesos, empapa papel
G	Gris, ancha y borrosa	NO DEFINIDA. Es la F difuminada
H	NO DEFINIDA	Marrón-verde, rasgos gruesos, empapa papel
I	NO DEFINIDA	Verde, rasgos finos, no empapa papel

Figura 9. Tabla de tintas del *Tonalpohualli* (Batalla 2000a II: tabla 5).

TABLA 12				
TINTAS UTILIZADAS EN LA SECCIÓN DEL TONALPOHUALLI-CICLO DE 260 DÍAS DEL LIBRO ESCRITO EUROPEO DEL CÓDICE TUDELA				
Folio	Glosa	Texto	Observaciones	E.H. Boone
89-r	F		Usada en pruebas de tinta	no la recoge
90-r a 96-v		F	Introducción al <i>Tonalpohualli</i>	F
97-r	A	A		C
97-v		A		C
98-r	A		Usada en pruebas de tinta	no la recoge
98-v	AF	A	Tinta F sólo en el nombre del dios que preside	CF
99-r	AF	A		CF
99-v	AF	A		CF
100-r	AF	A		CF
100-v	AEF		A: días / E: yerba... / F: nombre del dios	CEF
101-r	EF		E: nombre del dios / F: días	CF
101-v	EF			EF
102-r	EF			EF
102-v	EF			EF
103-r	EF			EF
104-r	A	A		C
111-r	A	A		C
118-r	A	A		C
124-v		A		C
125-r	AF	A	Glosa <i>tonacayo matzatl</i> en F	CF

Figura 10. Tabla de tintas del *Tonalpohualli* del *Códice Tudela* (Batalla 2000a II: Tabla 12).

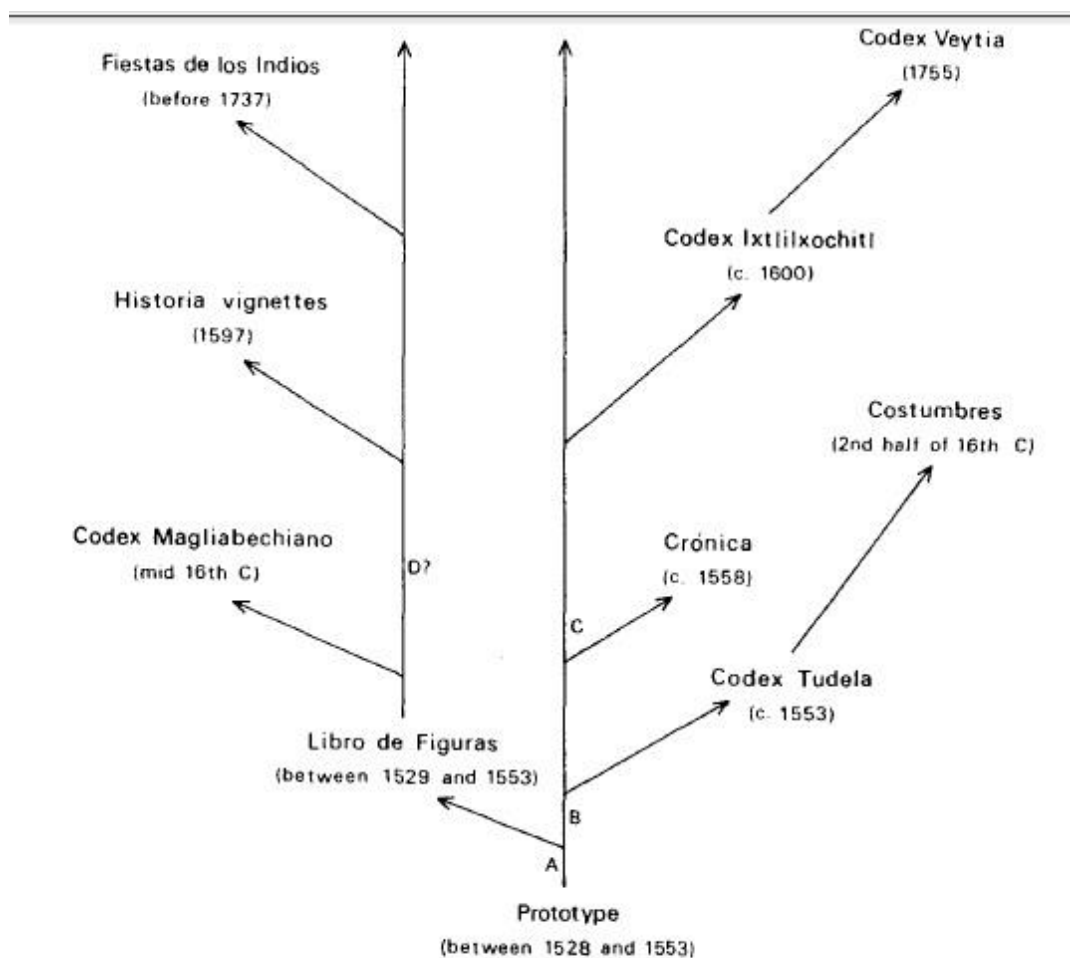


Figura 11. Genealogía de E.H. Boone (1983).

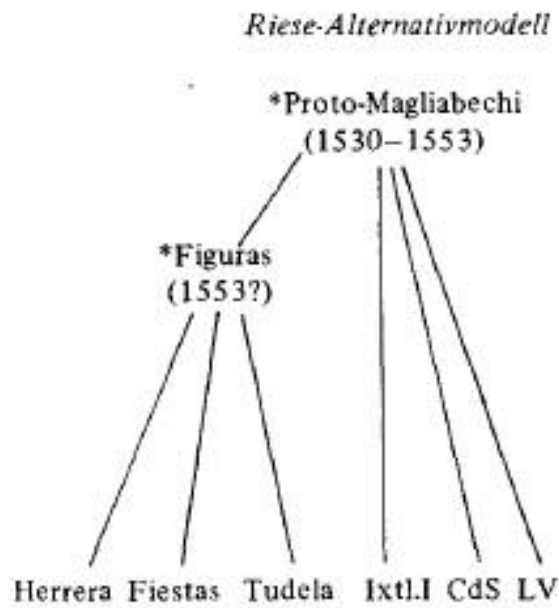
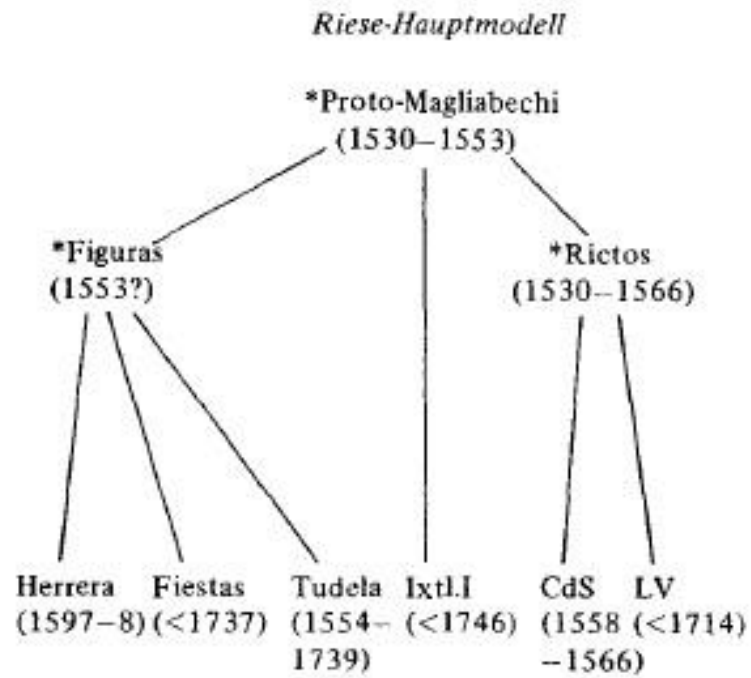


Figura 12. Genealogía de B.C. Riese (1986).

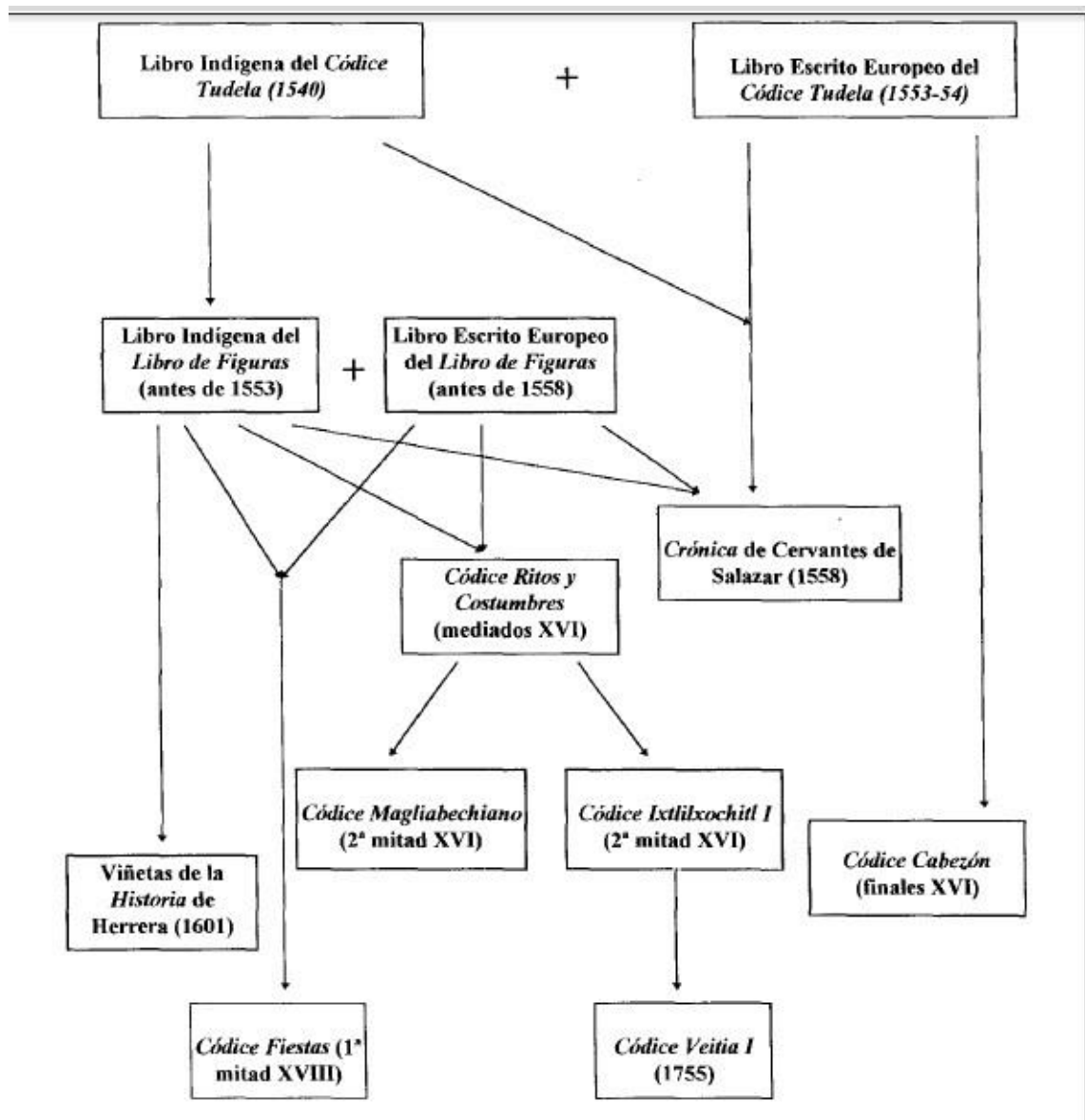


Figura 13. Genealogía de Batalla (2000a II: Figura 217).

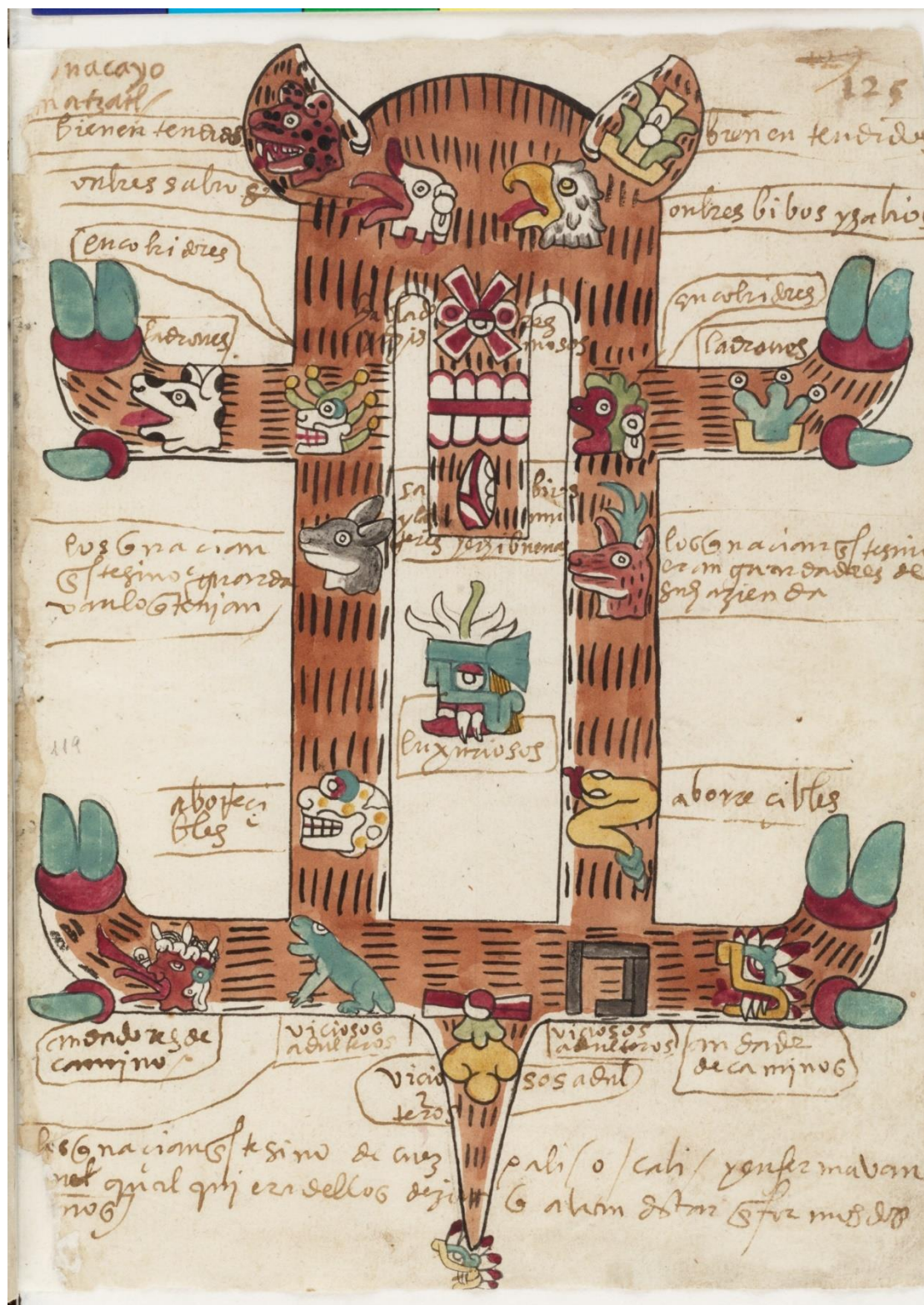


Figura 14. Venado de Nuestra existencia del Tudela.



Figura 15. Códice Borbónico (1991: 3).

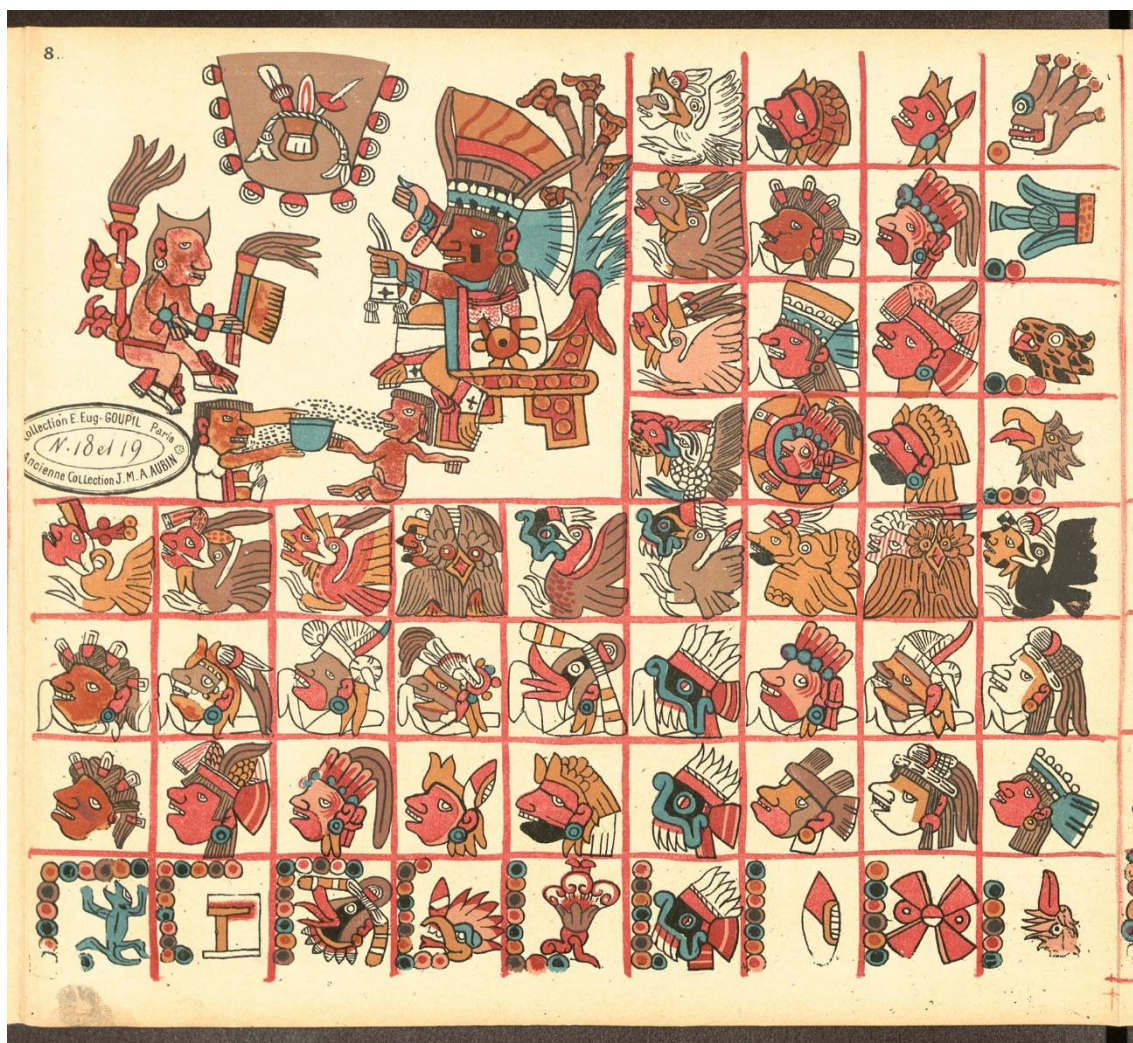


Figura 16. *Tonalamatl* de Aubin (1981: 3).


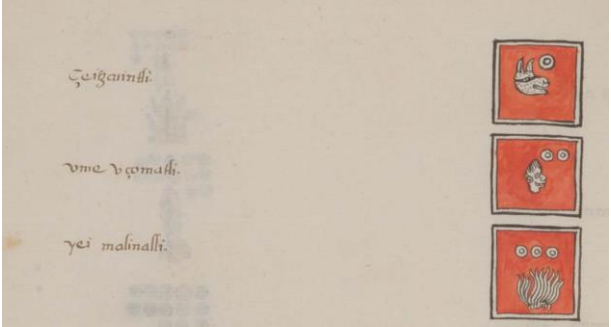

Fol. 287r	Fol. 286v. Inicio de la cuenta por 1 perro	Fol. 288r
		

Figura 17. Signos de los días enmarcados como signos de los años, alteraciones de la cuenta en los *Primeros Memoriales*.

del libro. 4.

1. Auz		1.	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
2. Auz		2.	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
3. Auz		3.	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
4. Auz		4.	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
5. Auz		5.	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
6. Auz		6.	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
7. Auz		7.	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8. Auz		8.	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
9. Auz		9.	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
10. Auz		10.	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
11. Auz		11.	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
12. Auz		12.	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
13. Auz		13.	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
14. Auz		14.	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
15. Auz		15.	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
16. Auz		16.	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
17. Auz		17.	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
18. Auz		18.	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
19. Auz		19.	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
20. Auz		20.	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
21. Auz		21.	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
22. Auz		22.	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
23. Auz		23.	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
24. Auz		24.	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
25. Auz		25.	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
26. Auz		26.	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
27. Auz		27.	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
28. Auz		28.	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
29. Auz		29.	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
30. Auz		30.	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
31. Auz		31.	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
32. Auz		32.	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
33. Auz		33.	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
34. Auz		34.	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
35. Auz		35.	3	10										

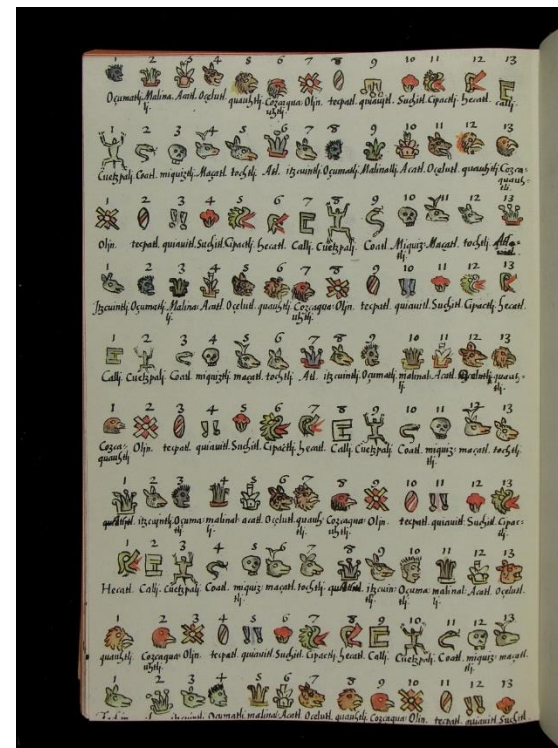


Figura 18. *Códice Florentino* (1979 I, L. IV, Ap.: 79v)

Figura 19. *Códice Florentino* (1979 I, L. IV, Ap.: 82r y 82v).



Figura 20. Códice Telleriano Remensis (1995: 22v-23r).



Figura 21. Tonalpohualli del Códice Magliabechiano (1996: 11r-13v).



Figura 22. Piedra del sol.

CIPACTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	CÓD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 98V	 fol. 287r	 fol. 82r	 Lám. 4	 fol. 9r	 Fol. 11r	
	 fol. 113r	 fol. 288r	 fol. 82r	 Lám. 10	 fol. 13v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol.. 125r	 fol. 297v  fol. 298v	 fol. 82v  fol. 82v	 Lám. 14  Lám. 19	 fol. 20r  fol. 23r		

Figura 23. Signo *Cipactli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.















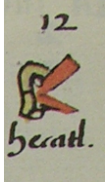





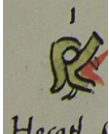


EHECATL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 98v	 fol. 288r	 fol. 82r	 Lám. 4	 fol. 9r	 Fol. 11v	
	 fol. 114v	 fol. 297v	 fol. 82r	 Lám. 13	 fol. 16r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 121v	 fol. 298v	 fol. 82v	 Lám. 14	 fol. 20r		
	 fol. 125r	 fol. 300r	 fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 23r		

Figura 24. Signo *Ehecātl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.






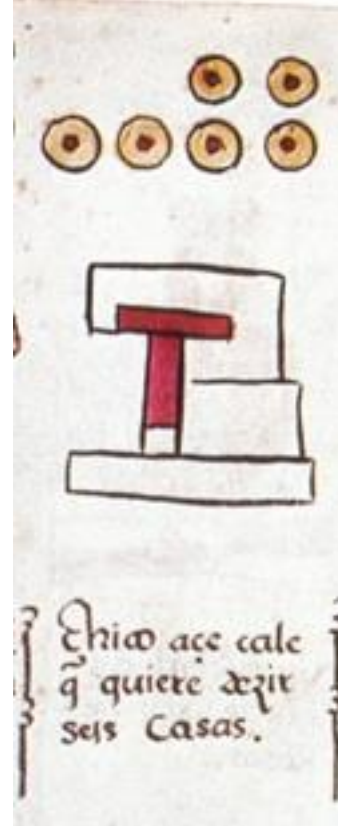
















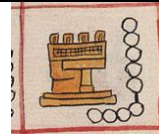
CALLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 Fol. 98v	 Fol. 288r	 Fol. 82r.	 Lam. 4	 Fol. 9r	 Fol. 11v	
	 Fol. 114v	 Fol. 287r	 Fol. 82r	 Lám. 10	 Fol. 12r		TEMPLO DE CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 Fol. 121v	 Fol. 298v	 Fol. 82r	 Lám. 15	 Fol. 18v		
	 Fol. 125r	 Fol. 300r	 Fol. 82r	 Lám. 19	 Fol. 23r		

Figura 25. Signo *Calli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

CUETZPAL LIN	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 98v.	 fol. 288r	 fol 82r	 Lám.4	 Fol. 9r	   Fol. 11v	
	 fol. 108r	 fol. 297v	 fol. 82r	 Lám. 10	 Fol. 12r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 114v	 fol. 298v	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 21v		
	 fol. 125r	 fol. 300r	 fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 23r		

Figura 26. Signo *Cuetzpallin* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.









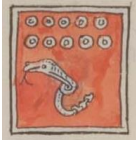





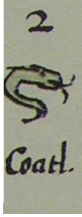





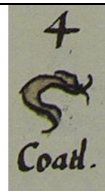


COATL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 98v	 fol. 287r	 fol.. 82r	 Lám.4	 fol. 9r	 Chicuei coatl q quiere xpe. ocho culebras	
	 fol. 113v	 fol. 288v	 fol. 82r	 Lám. 10	 fol. 14v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 115r	 Fol. 297v	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 16v		
	 fol. 125r	 fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 23r		

Figura 27. Signo *Coatl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

MIQUIZTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 98v	 Fol. 288V	 fol. 82r	 Lam.4	 fol.8r	 Fol. 12r	
	 fol. 113v	 Fol. 297v	 fol. 82r	 Lám. 10	 fol. 12v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 120r	 Fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 20r		
	 fol. 125r	 fol. 300r	 fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 23r		

Figura 28. Signo *Miquiztli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultada.

MAÇATL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL	
	 fol. 98v	 fol. 288V	 fol. 82r	 Lám. 4	 fol. 8r	 Fol. 12r		
	 fol. 105v	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 10	 fol. 14v			
	 fol. 115r	 fol. 297v	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 18v			TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 23r			

Figura 29. Signo *Mazatl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

TOCHTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 287v	 fol. 82R	 Lám. 4	 fol. 8r	 Fol. 12r	
	 fol. 110r	 fol. 288V	 fol. 82r	 Lám. 10	 fol. 12v		TEMPLO CALENDARICO DE TLATELOLCO
	 fol. 115r	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 15r		
	 fol. 125r	 fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 23v		

Figura 30. Signo *Tochtli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

ATL	TUDELA	SAHAGÚN. PP.MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 matlatli hōme athl. q̄ quiere axir doce aguas. Fol. 12r	
	 fol. 105v	 fol. 288v	 fol. 82r	 Lám. 7	 fol. 12v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO 
	 fol. 113v	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 17r		
	 fol. 125r	 fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 23v		

Figura 31. Signo *Atl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

ITZCUINTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 ma tlac tli vney iz cuintli. q quiere dez. treze perullos.	
	 fol. 113v	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 7	 fol. 11r		
	 fol. 120v	 fol. 288V	 fol. 82v	 Lám. 10	 fol. 17r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 23v	Fol. 12v	

Figura 32. Signo *Itzcuintli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

OZOMATLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNIC O	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 288V	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 fol. 12v	
	 fol. 112v	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 7	 fol. 13r		
	 fol. 114r	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 11	 fol. 19r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 299r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 23v		

Figura 33. Signo *Ozomatli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

MALINALLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 290R	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 12v	
	 fol. 112v	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 11	 fol. 13r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO 
	 fol. 114r	 fol. 287v	 fol. 82v	 Lám. 14	 fol. 19r		
	 fol. 125r	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 23v		

Figura 34. Signo *Malinalli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultas.

ACATL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99r	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 12v	
	 fol. 114r	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 9	 fol. 11v		
	 fol. 122r	 fol. 290R	 fol. 82v	 Lám. 14	 fol. 15v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 297v	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 35. Signo *Acatl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

OCELOTL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 Fol. 99v	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 13r	 TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 114r	 fol. 290R	 fol. 82r	 Lám. 8	 fol. 15v		 TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 120v	 fol. 297r	 fol. 82v	 Lám. 11	 fol. 21r		
	 fol. 125r	 fol. 298r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 36. Signo *Ocelotl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

CUAUHTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99v	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 13r	
	 fol. 114r	 fol. 287v	 fol. 82r	 Lám. 11	 fol. 13r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 117r	 fol. 290R.	 fol. 82v	 Lám. 15	 fol. 19r		
	 fol. 125r	 Fol. 297r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 37. Signo *Cuauhtli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

COZCACUAUHTLI	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	fol. 99v		 3 Cozcaqua uhtly. fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 13r	
	fol. 106r		 10 Cozcaqua uhtly. fol. 82r	 Lám. 8	 fol. 17r		
	fol. 112v		 6 Cozcaqua uhtly. fol. 82v	 Lám. 11	 fol. 19v		
	fol. 125r		 9 Cozcaqua uhtly. fol. 82v	 Lám. 19	 fol. 24r		

Figura 38. Signo *Cozcacuauhtli* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

OLLIN	TUDELA	PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99v	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 13r	
	 fol. 114r	 fol. 290R.	 fol. 82r	 Lám. 9	 fol. 13r		<div> <div>TEMPLO CALENDÁRICO DE</div> <div>TLATELOLCO</div>  </div>
	 fol. 122v	 fol. 297v	 fol. 82v	 Lám. 14	 fol. 16r		
	 fol. 125r	 fol. 298v	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 39. Signo *Ollin* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.









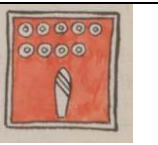
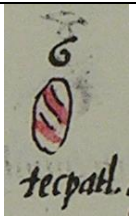

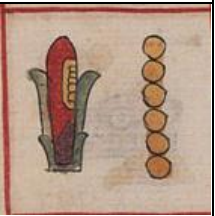




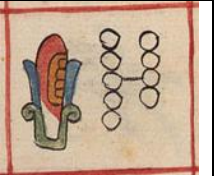


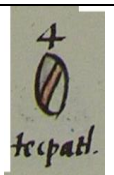

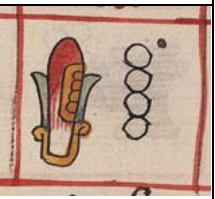
TECPATL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99v	 fol. 290R	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 8r	 Fol. 11r	
	 fol. 113r	 fol. 286v	 fol. 82r	 Lám. 11	 fol. 12r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 122v	 fol. 288r	 fol. 82v	 Lám. 14	 fol. 18r		
	 fol. 125	 fol. 297r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 22v		

Figura 40. Signo *Tecpatl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

QUIAHUITL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99v	 fol. 290R	 fol. 82r	 Lám. 3	 fol. 9r	 Fol. 11r	
	 fol. 109v	 fol. 287r	 fol. 82r	 Lám. 11	 fol. 13v		
	 fol. 113r	 Fol. 297r	 fol. 82v	 Lám. 17	 fol. 21r		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 298v	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 41. Signo *Quiahuítl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.

XOCHITL	TUDELA	SAHAGÚN PP. MEMOR.	COD. FLOREN.	BORBÓNICO	TELLERIANO	MAGLIABECHIANO	PIEDRA DEL SOL
	 fol. 99v	 fol. 287r.	 fol. 82r	 Lám. 4	 fol. 9r	 Fol. 11r	
	 fol. 103r	 fol. 288r	 fol. 82r	 Lám. 5	 fol. 12r		
	 fol. 114v	 fol. 290v	 fol. 82v	 Lám. 11	 fol. 13v		TEMPLO CALENDÁRICO DE TLATELOLCO
	 fol. 125r	 fol. 297r	 fol. 82v	 Lám. 20	 fol. 24r		

Figura 42. Signo *Xochitl* en los distintos documentos y piezas de lapidaria consultadas.




























Dioses	Xiuhtecuhtli	Tlahuizcalpantecuhtli	Piltzintecuhtli	Cinteotl	Mictlantecuhtli	Chalchiuhtlicue	Tlazolteotl	Tepeyolotl	Tlaloc
	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 98v	Fol. 99r	Fol. 99r
									
	Fol. 112v	Fol. 108r	Fol. 106v	Fol. 113r	Fol. 112v	Fol. 112v	Fol. 112v	Fol. 112v	Fol. 112v
									
	Fol. 123r	Fol. 112v	Fol. 113r	Fol. 120v	Fol. 120v	Fol. 120v	Fol. 120v	Fol. 120v	Fol. 120r
									

Figura 43. Tabla de los Señores de la Noche en el *Códice Tudela*.








XIUHTECUHTLI	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Fol. 2	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 19
							

Figura 44. Cuadro de *Xiuhtecuhtli* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 1), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 19).








TLAHUIZCALPAN TECUHTLI/ITZLI	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIA NO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Fol. 2	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 19
					 		

Figura 45. Cuadro de *Tlahuizcapantecuhtli/Iztli* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 2), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 19).








PILTZINTECUHTLI/ TONATIUH	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Lám. 2	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 20
							

Figura 46. Cuadro de *Piltzintecuhtli* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 2), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 20).








CINTEOTL	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Lám. 3	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 20
							

Figura 47. Cuadro de *Cinteotl* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 2), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 20).






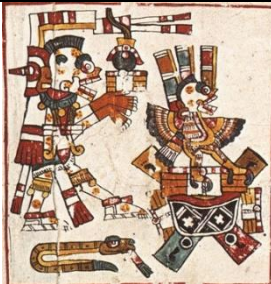

MICTLANTE CUHTLI	TUDELA Fol. 98v	BORBÓN CO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8v	FEJÉRVÁRY Lám. 3	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 21
							

Figura 48. Cuadro de *Mictlantecuhli* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 3), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 21)).

CHALCHIUH TLICUE	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Lám. 3	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 21
							

Figura 49. Cuadro de *Chalchiuhtlicue* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 3), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 21)).








TLAZOLTEOTL	TUDELA Fol. 98v	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁRY Lám. 4	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 22
							

Figura 50. Cuadro de *Tlazolteotl* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 4), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 22)).







TEPEYOLLOTL	TUDELA Fol. 99r	BORBÓNICO Lám. 3	TELLERIAN O Fol. 8r	FEJÉRVÁR Y Lám.4	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 22
							

Figura 51. Cuadro de *Tepeyollotl* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérváry-Mayer* (1994: 4), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 22)).








TLALOC	TUDELA Fol. 99r	BORBÓNICO CO Lám. 3	TELLERIANO Fol. 8r	FEJÉRVÁR Y Lám.4	COSPI	BORGIA Lám. 14	VATICANO B Lám. 23
							

Figura 52. Cuadro de *Tlaloc* como Señor de la Noche. (Códices *Tudela* (2002: 98v), *Borbónico* (1991: 3), *Telleriano Remensis* (1995: 8r), *Fejérvár-Mayer* (1994: 4), *Cospi* (1995: 1-8), *Borgia* (1993: 14), *Vaticano B* (1992: 23).



Figura 53. Portadores de los años (*Códice Borbónico* 1991: 21-22)



a



b



c



d

Figura 54. Xuctecle. a) (*Códice Tudela* 2002: 54r); b) (*Códice Borgia* 1993: 14); c) (*Códice Vaticano B* 1992: 32); d) (*Códice Borbónico* 1991: 20).



a



b



c

Figura 55. *Tlaltecuhтли*. a) (*Códice Tudela* 2002: 104r); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 32); c) (*Códice Borbónico* 1991: 16)



Figura 56. *Chalchiuhtlicue* como Señor de la Noche (*Códice Borgia* 1993: 14).



a



b



c

Figura 57. Tonatiuh. a) (*Códice Tudela* 2002: 99r); b) (*Códice Borgia* 1993: 18); c) (*Códice Borgia* 1993: 15).



Figura 58. *Tlazolteotl* en el *Códice Laud* (1995: 29-32).



a



b

Figura 59. *Humitecutli*. a) (*Códice Tudela* 2002:64r); b)(*Códice Tudela* 2002: 76).



Figura 60. Centeotl en la sección de las fiestas (Códice Tudela 2002: 14r).

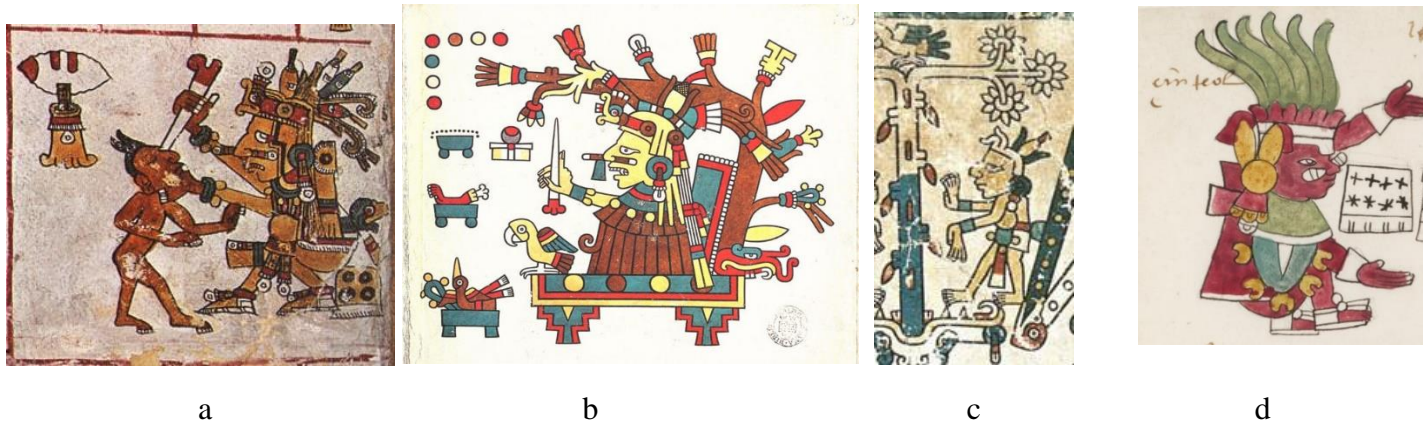


Figura 61. Cinteotl. a)(*Códice Borgia* 1993: 15); b) (*Códice Laud* 1994: 10); c) (*Códice Fejérváry Mayer* 1994: 1); d)(*Códice Tudela* 2002: 111r).

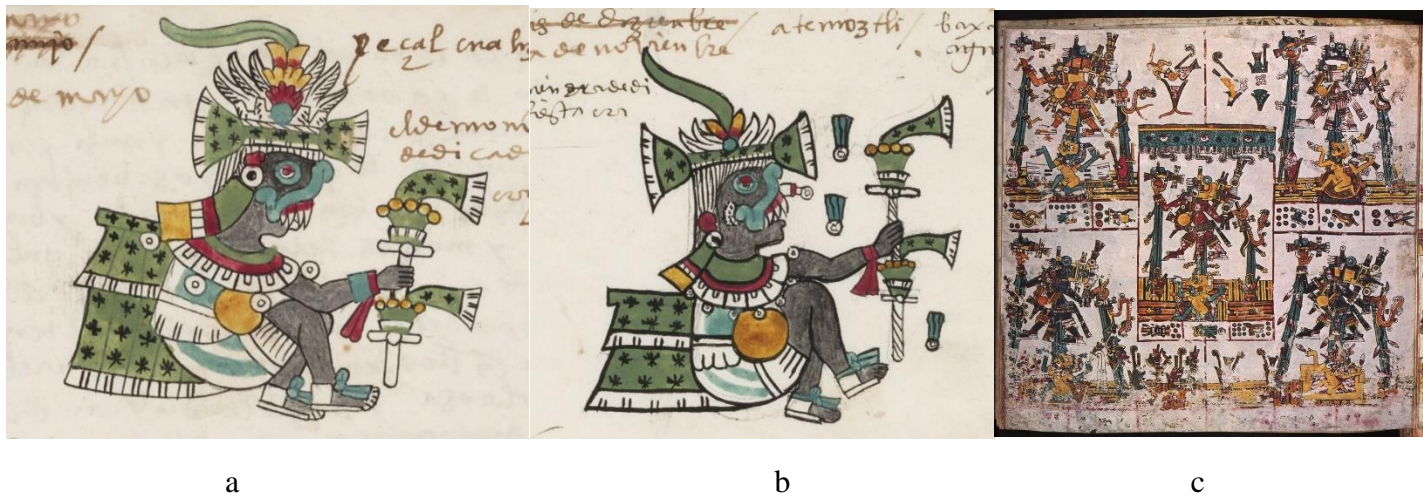


Figura 62. Imagen de Tlaloc como patrón de distintos periodos. a) (*Códice Tudela* 2002: 16r); b) (*Códice Tudela* 2002: 2); c) (*Códice Borgia* 1993: 28).



Figura 63. Representación de *Quetzalcoatl* (Códice Tudela 2002: 42r).



a



b

Figura 64. Tezcatlipoca. a) (*Códice Tudela* 2002: 15r); b) (*Códice Borgia* 1993: 49).

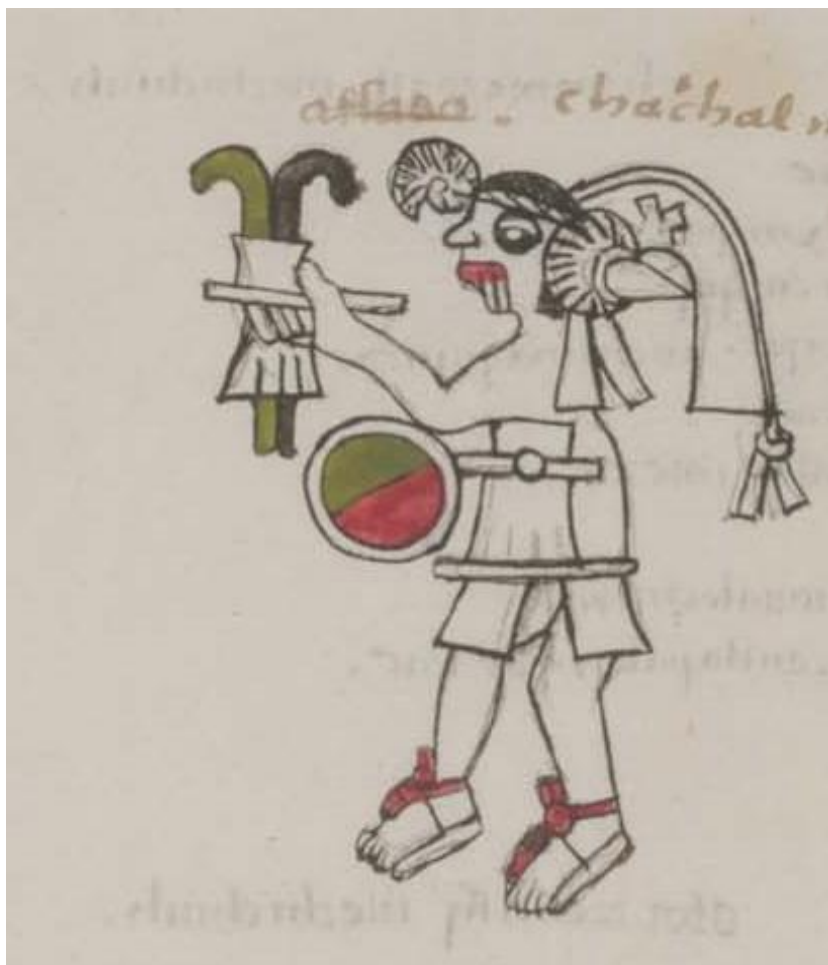


Figura 65. Chalmecatecuhtli en los *Primeros Memoriales* (fol. 262v).



a



b


















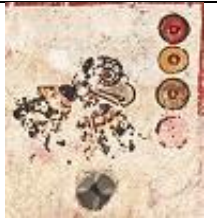
Figura 66. *Tlahuizcalpantecuhtli* como patrón de distintas actividades a) (*Códice Borgia* 1993: 53-54); b) (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 24-29).



Figura 67. Voladores del Tudela (2002: 98v y 99r).



Figura 68. Voladores alrededor de Tonatiuh (Códice Borgia 1993: 71).

NEXUITZIL	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 4	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
		 BORBÓNICO Lám. 12 		
QUETZAL HUITZIL	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
		 BORBÓNICO Lám. 19 		
COCOTZIN	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
TZULIN	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				

CACALOTL	TUDELA	BORBÓNICO Lám.3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
CHICOATLI	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL	BORGIA
				
PAPALOTL	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
TLOTLI	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
CHACHIUH TOTOLI	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				

















TECOLOTL	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
QUETZAL TOTOL	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
CHICONCU ETZALI	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				
TOZNENE	TUDELA	BORBÓNICO Lám. 3	TONALAMATL Lám. 3	BORGIA
				

Figura 69. Tabla de Voladores.

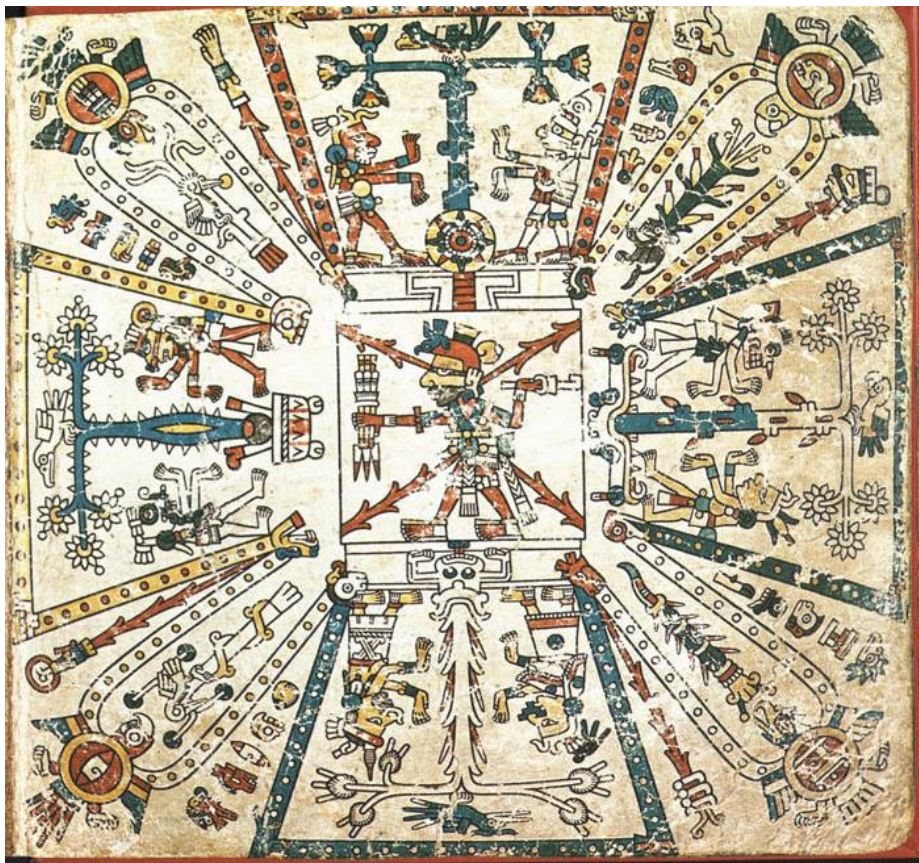


Figura 70. Lámina direccional del *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1) con árboles y patrones direccionales.



Figura 71. Sección de las trecenas del *Códice Borgia* (1993: 61-70).



Figura 72. Sección de los patrones de las trecenas divididas del *Códice Borgia* (1993: 75-79).

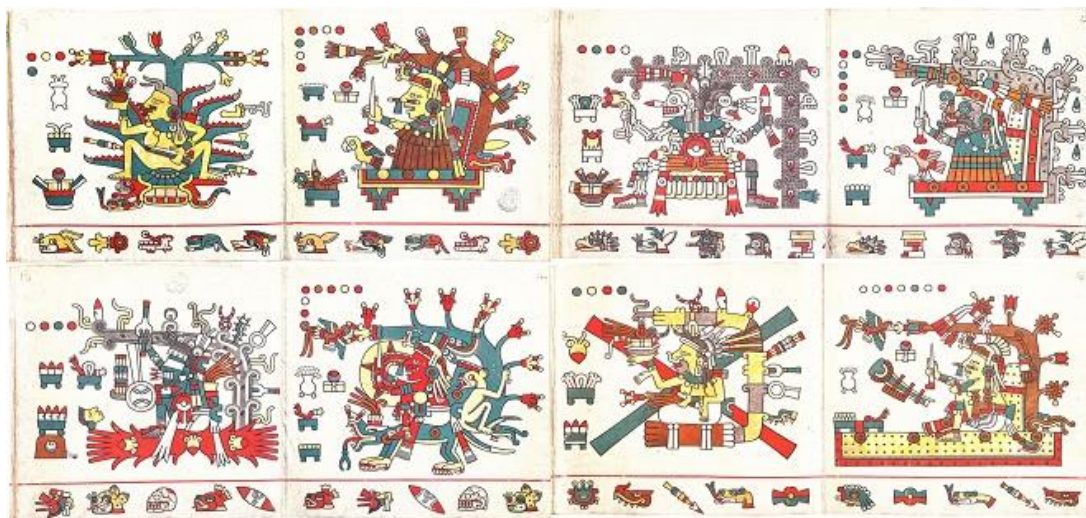


Figura 73. Secciones de las trecenas del *Códice Laud* (1994: 9-16) con sus patrones.



Figura 74. Sección de las trecenas con sus patrones divinos conservadas en el *Códice Tututepetongo* (2001: 42).



Figura 75. Representaciones de canalizaciones de agua en el *Códice Mendoza* (fols. 16v, 18r, 23r, 37r y 39r).



Figura 76. Lámina del *Códice Borbónico* (1991: 10) con la representación del agua, los Señores de la noche y los Señores del día.



Figura 77. Agua en el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 3).

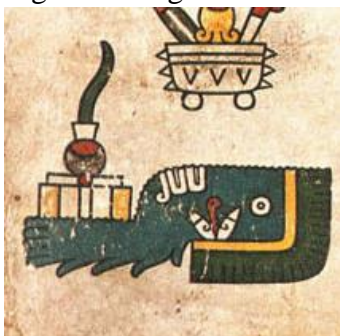


Figura 78. Canal de agua en el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 4).



Figura 79. Lámina del Códice Borbónico (1991: 16).



Figura 80. Los árboles direccionales en el *Códice Borgia* (1993: 49-53).

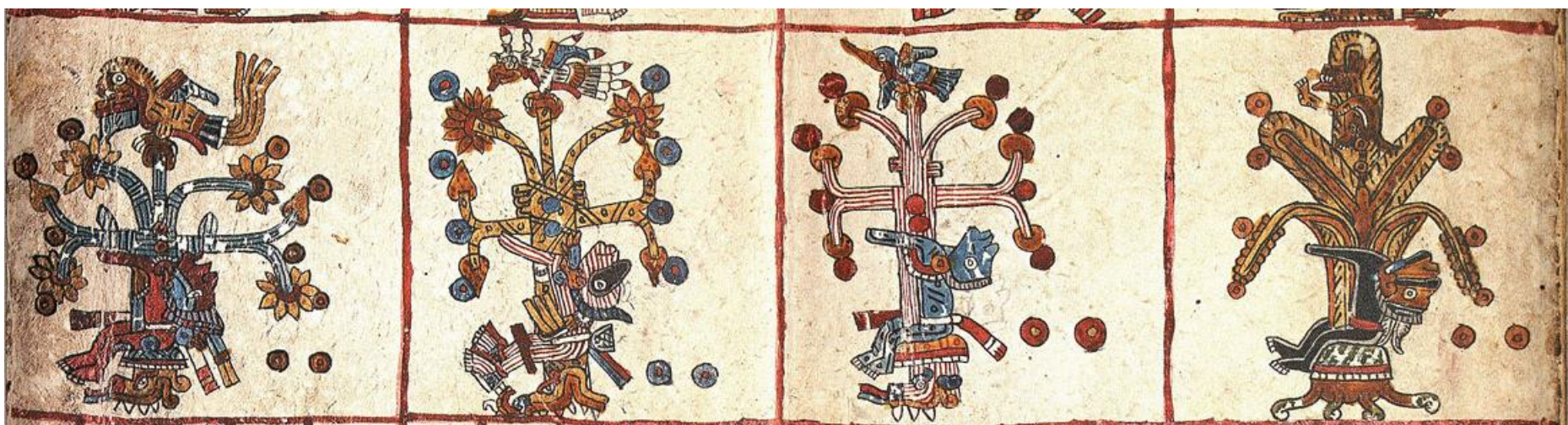


Figura 81. Los árboles direccionales en el *Códice Vaticano B* (1992:17-18).



Figura 82. Los árboles direccionales en el *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1).

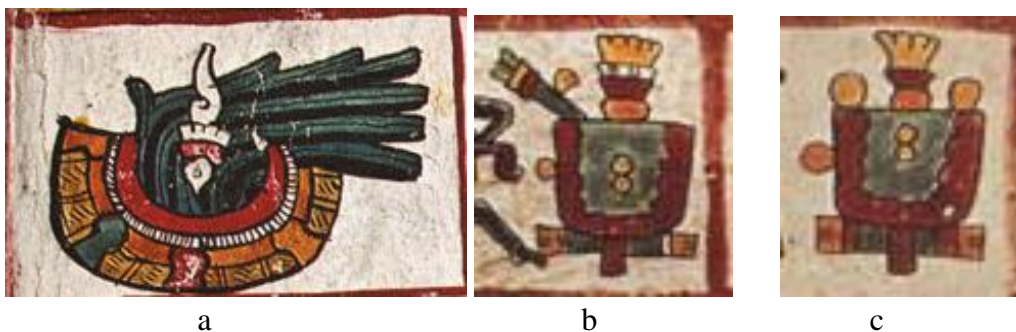


Figura 83. Signo *Atl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 21); b) (*Códice Cospi* 1995: 5); c) (*Códice Cospi* 1995: 6).



este es un año q(ue) se decía tzeacaxuilit q(ue) estos dos demonios le
abraçavan y tenían este año {guenta [tachado]}
tlaloc dios de la tierra

{y el cielo [tachado]}

abraçan la tierra
y el cielo

quetzalmizquitl
arbol así llamado

estos dos demonios
abraçan la tierra y el cielo
a la parte del oriente

este arbol se llamava quecal misquitl y en las tierras
donde los avia dezian q(ue) se dava mejor el mahiz e legun
bres y era dedicado este arbol a tlaloc y a tonatih q(ue)s sol a estos dos demonios y
dezian ellos]

q(ue) porq(ue) estaban estos arboles en las tierras las
hazian fertiles
q(ue) estos arbo
no en tierras
como es tacuba y tezcucio y otros pueblos seme
jantes

tonati[h] sol
q(ue)s dios de ci[cortado]

y qu(an)do avia tempe
tades del oriente
sacrificavan
y aplacavan
estos demonios con sa
crificios

y no miravan
les no se dan si
fertiles y viciosas

Figura 84. Dirección de Oriente y transcripción del texto y las glosas en el *Códice Tudela* (2002: 97r).



a



b



c



d



d.

Figura 85. Árboles direccionales propios del oriente. a) *Códice Tudela* (2002: 97r); b) *Códice Borgia* (1993: 49); c) *Códice Vaticano B* (1992: 17); d) *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1); e) *Prosopis Laevigata*

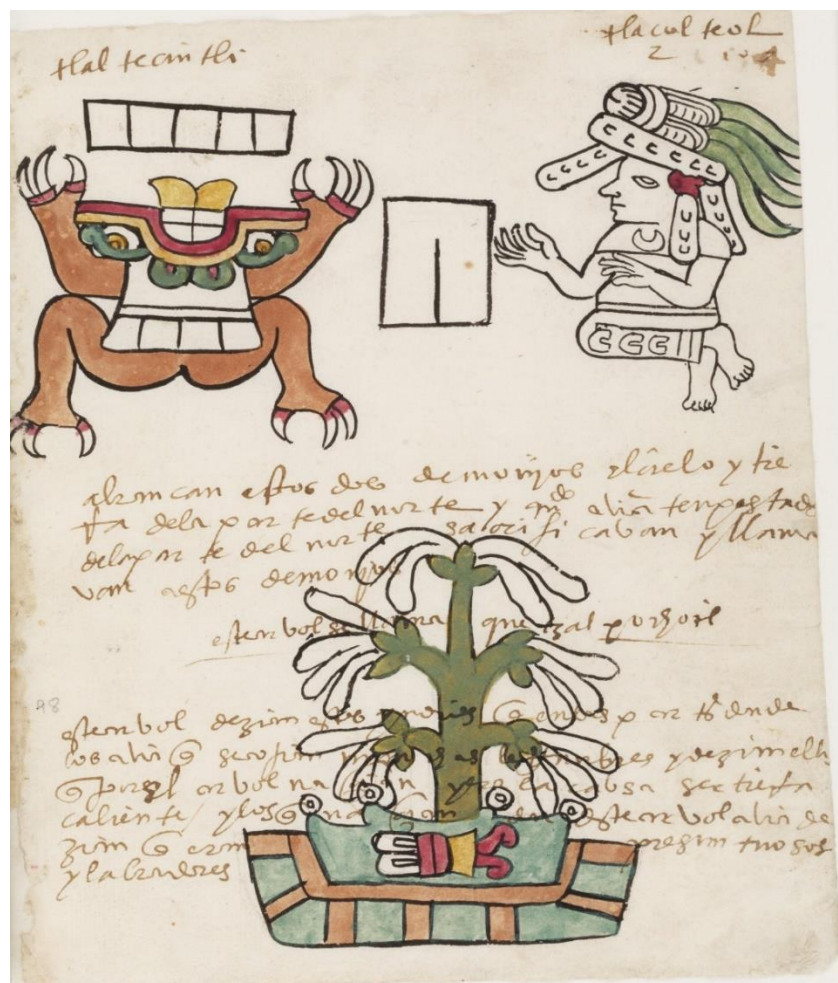


Figura 86. Dirección Norte y transcripción del texto y las glosas en el *Códice Tudela* (2002: 104r).



Figura 87. Mictlantecuhtli como dios protector de la media trecena (*Códice Borgia* 1993: 76).

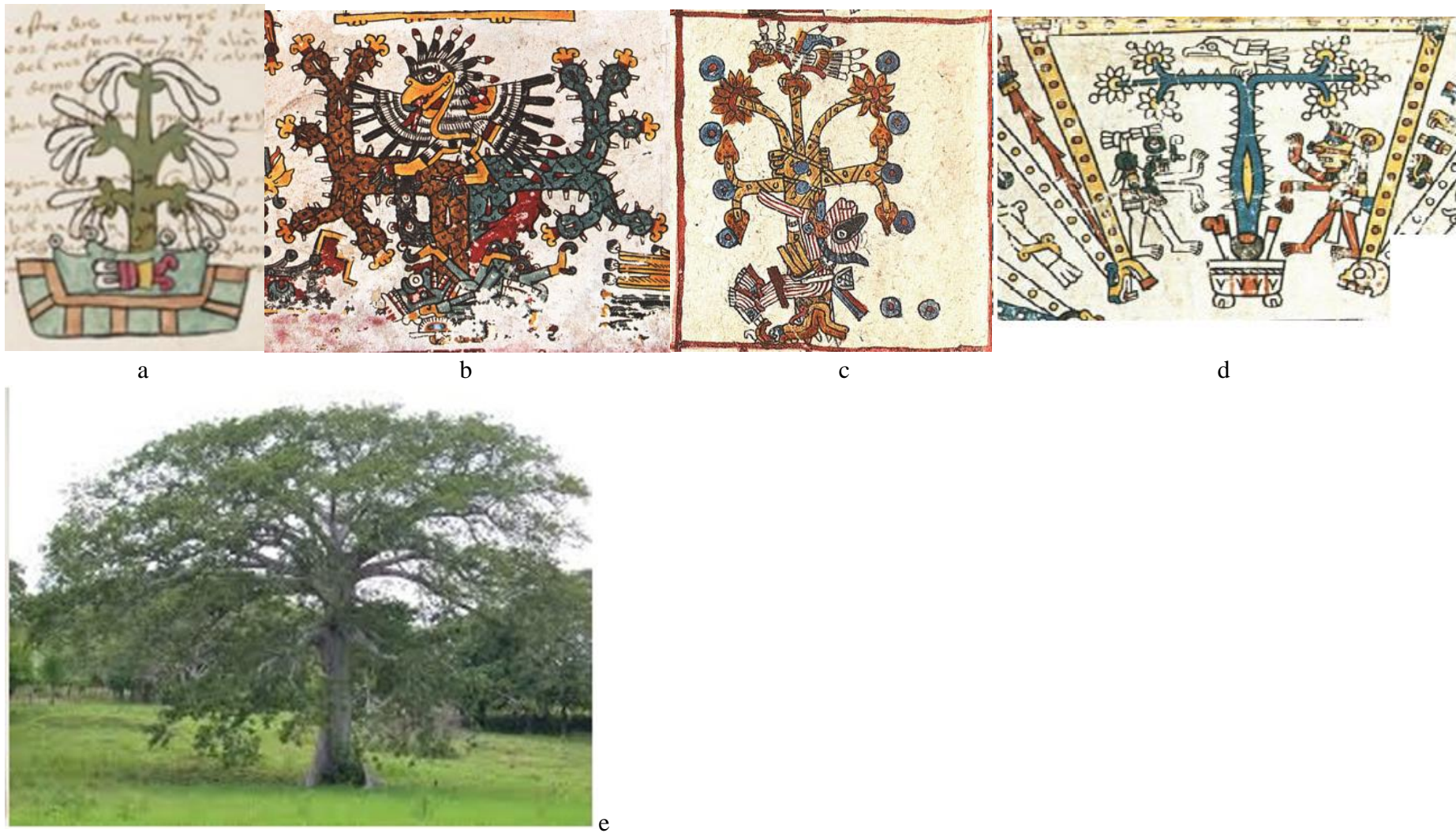


Figura 88. Árboles direccionales propios del norte. a) *Códice Tudela* (2002: 104r); b) *Códice Borgia* (1993: 50); c) *Códice Vaticano B* (1992: 17); d) *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1); e) *Ceiba Pentandra*.



Figura 89. Recipiente de agua en el *Códice Tudela* (2002: 104r). Detalle.



çinteol

tezcatlipoca
tizcatlipoca

estos dos demonios abrazan el cielo y tierra
a la parte del poniente y qu(an)do avia tenpes
tades a la parte del poniente sacrificavan
y llamavan a estos dioses

quetzalahuehuetl arbol llamado cedro

donde este arbol avia dezian q(ue) todos los q(ue) por aq(ue)lla[s]
partes dondeste arbol avia q(ue) eran cavalleros y
para guerra y q(ue) eran cacadores y era la causa
q(ue)s tierra muy fria dondestos arboles ay {q(ue) son [tachado]} y por es
to lo q(ue) nacen alli son jente rezia y para muncho
y caçadores y jente valiente

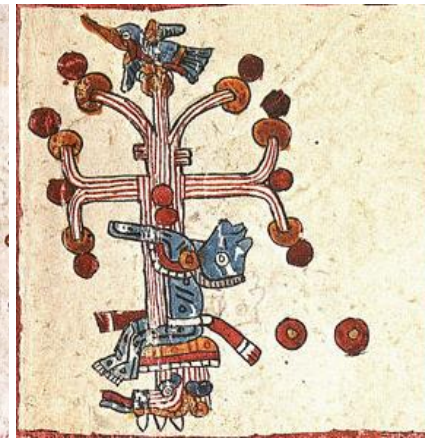
Figura 90. Dirección de Poniente y transcripción del texto y las glosas en el *Códice Tudela* (2002: 111r).



a



b



c



d



e.

Figura 91. Árboles direccionales propios del norte. a) *Códice Tudela* (2002: 111r); b) *Códice Borgia* (1993: 51); c) *Códice Vaticano B* (1992: 18); d) *Códice Fejérváry-Mayer* (1994: 1); e) *Cedrela odorata*.



malinalteotl

{piltzintecuitli [tachado]}

macuiltonal

estos dos demonios abraçan çielo y tierra
a la parte del sur o medio dia y qu(an)do avia ten
pestades del sur yn vocavan estos dioses

este arbol se llamava

quetzatl huexol

donde este arbol avia dezian q(ue) la
jente de la tierra do el nacia q(ue) eran mercaderes
y onbres repu blicanos

Figura 92. Dirección Sur y transcripción del texto y las glosas en el *Códice Tudela* (2002: 118r).

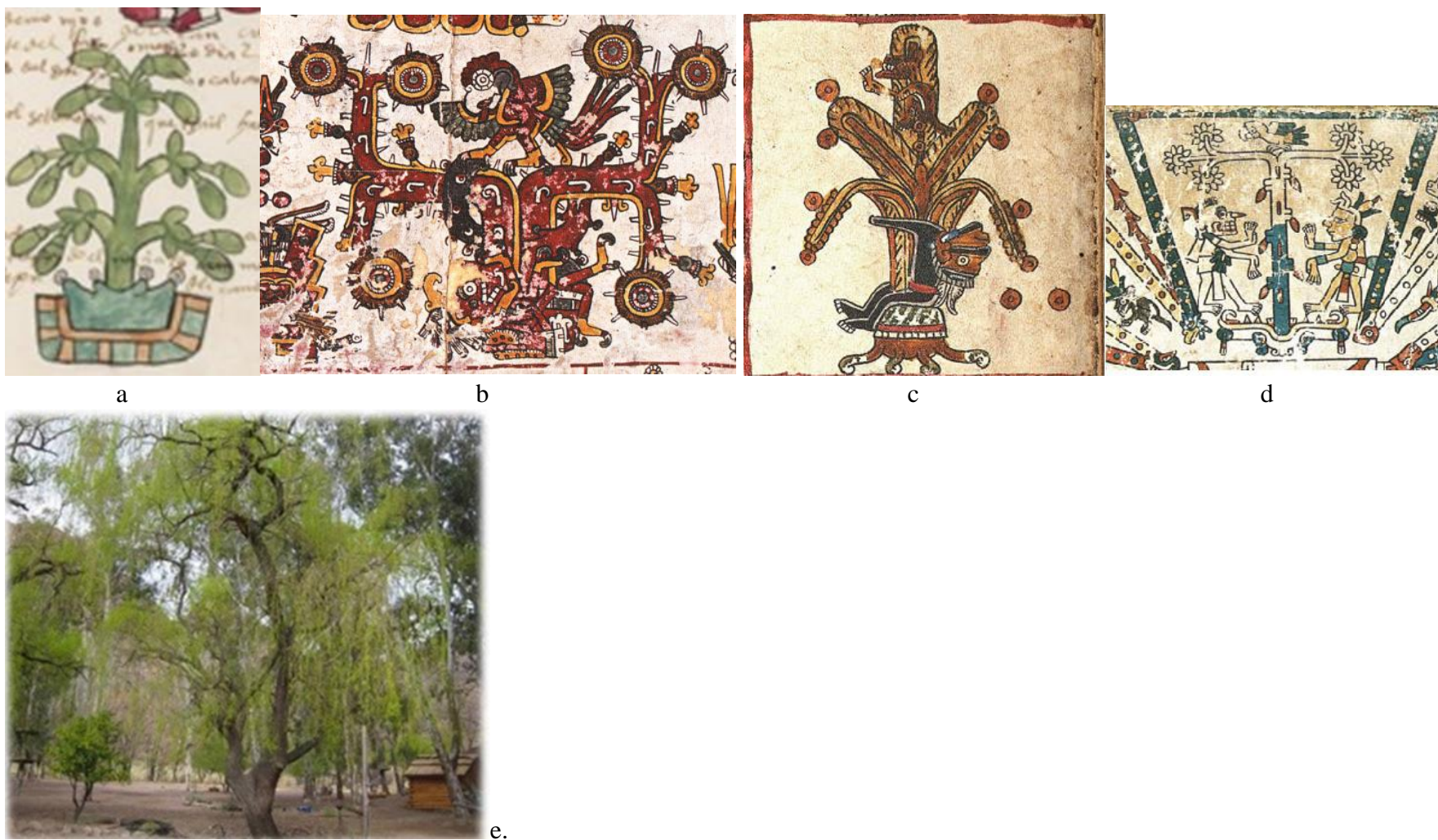


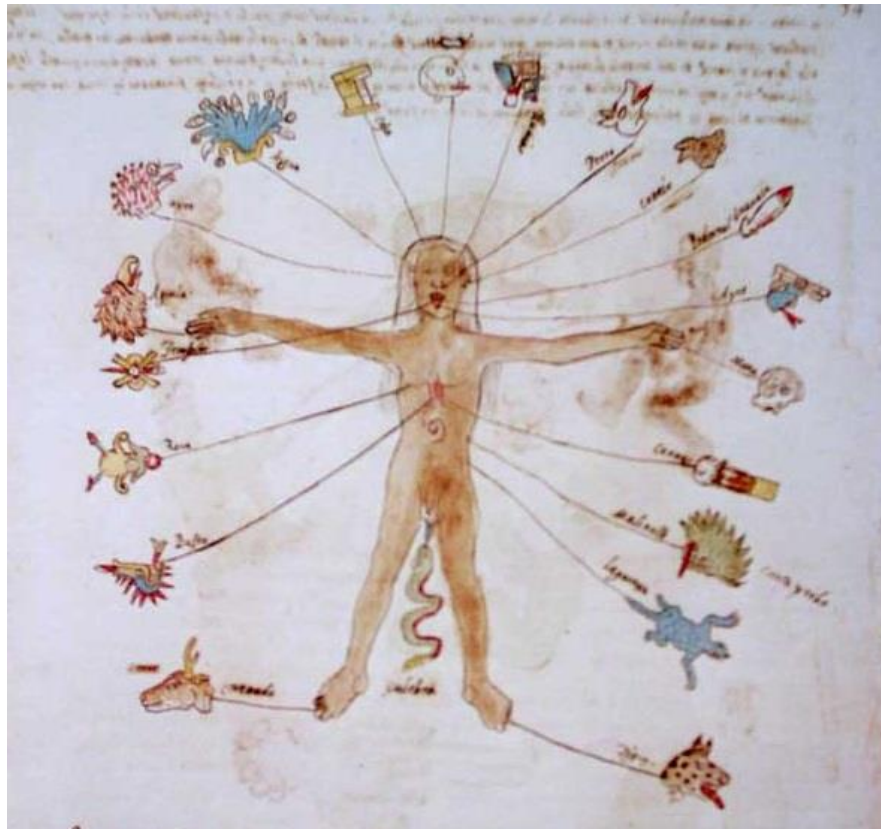
Figura 93. Árboles direccionales propios del norte. a) *Códice Tudela* (2002: 118r); b) *Códice Borgia* (1993: 52); c) *Códice Vaticano B* (1992: 18); d) *Códice Fejérvàry-Mayer* (1994: 1); e) *Salix Humboldtiano*.



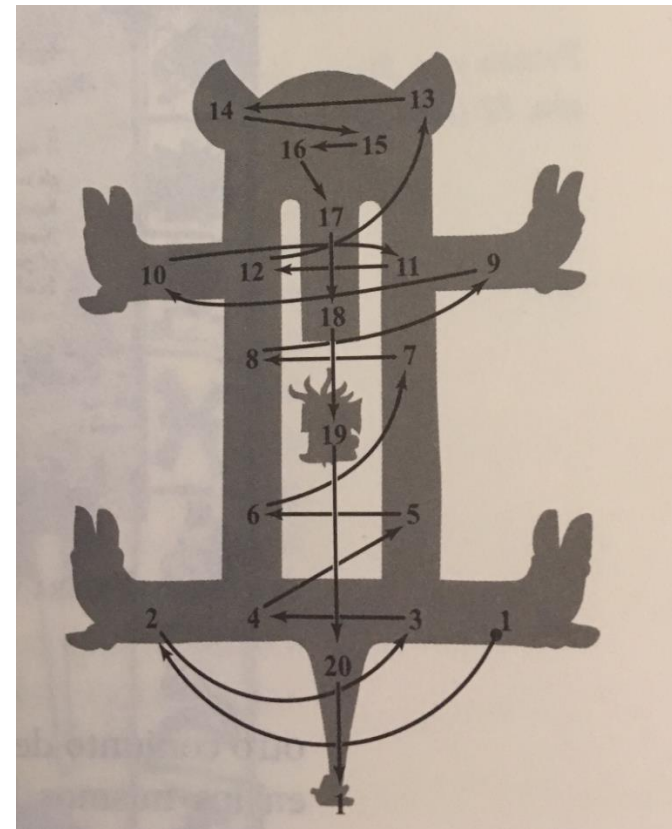
a



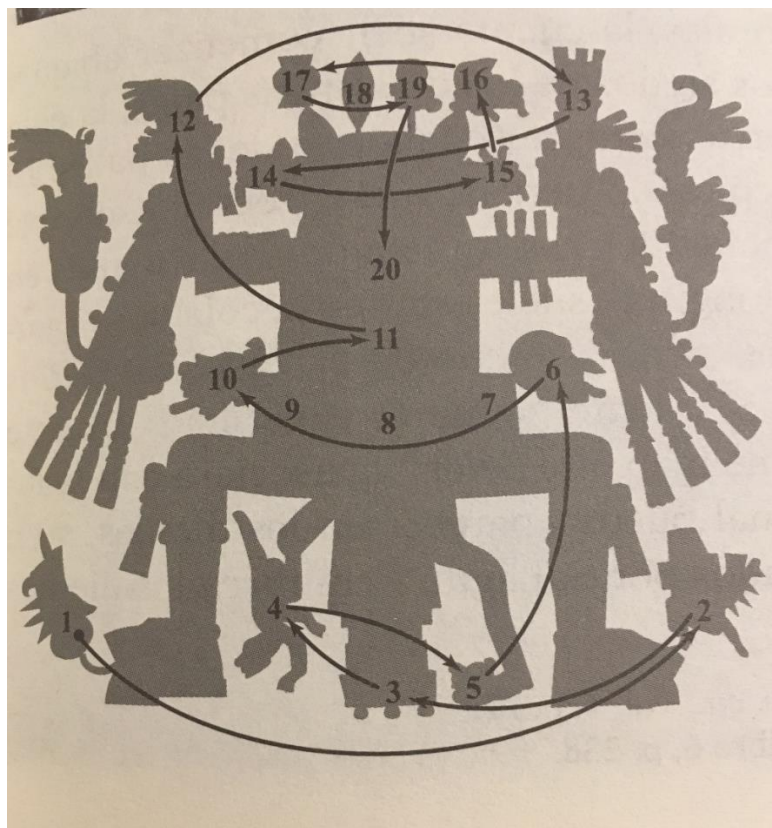
b



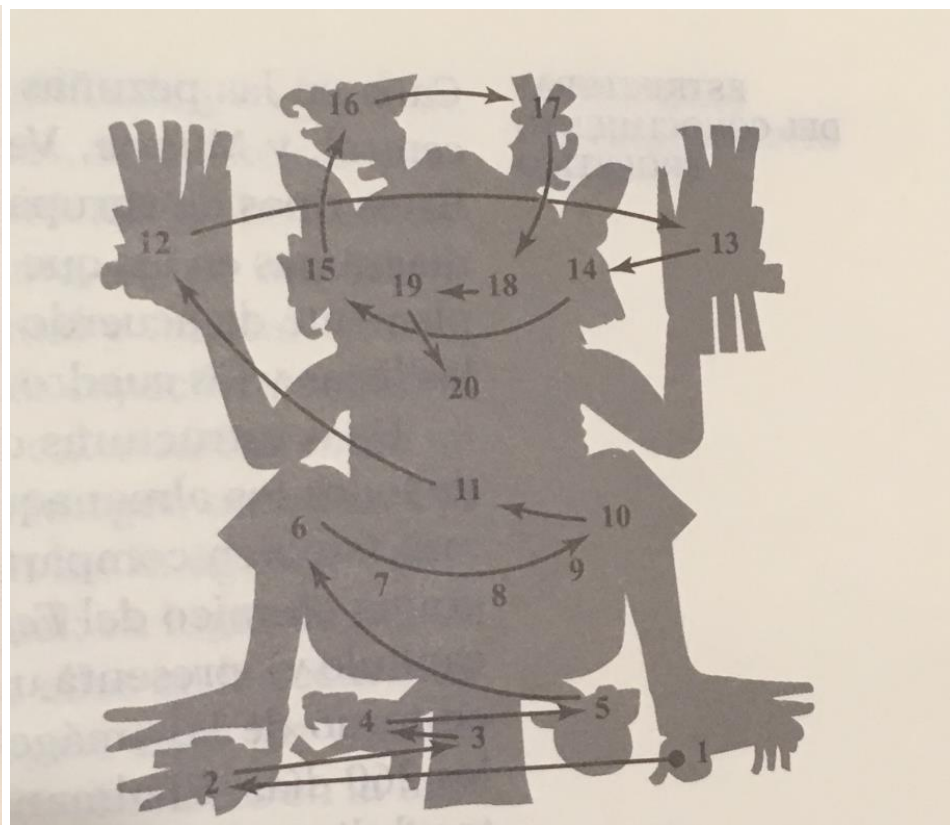
c



d



e



f

Figura 94. El venado de Nuestra existencia. a) *Códice Borgia* (1993: 53); b) *Códice Vaticano B* (1992: 96); c) *Códice Vaticano A* (1996: 54r); d) orden y disposición de los signos en la sección del Venado de Nuestra Existencia en los códices f) *Tudela*; e) *Vaticano B*; f) *Borgia*.





a



b

Figura 96. *Cipactli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 9); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 28).



a



b

Figura 97. *Ehecatl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 9); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 28).



a



b



c

Figura 98. Calli. a) (*Códice Borgia* 1993: 10); b) (*códice Vaticano B* 1992: 29); c) *Calli* (*códice Vaticano B* 1992: 87).



a



b

Figura 99. *Cuetzpallin*. a) (*Códice Borgia* 1993: 10); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 29).



a



b

Figura 100. *Coatl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 11); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 30).



a

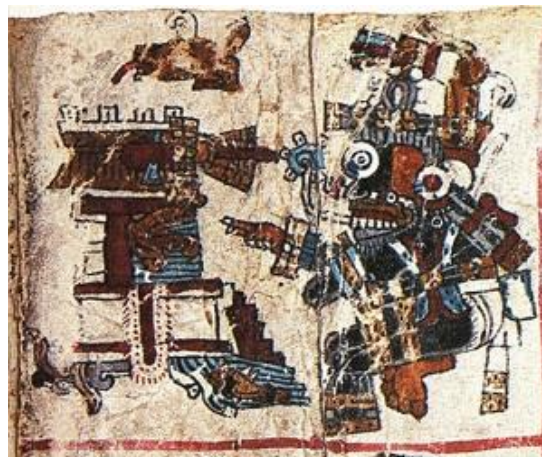


b

Figura 101. *Miquiztli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 11); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 30).



a



b

Figura 102. *Mazatl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 12); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 31).



a



b

Figura 103. *Tochtli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 12); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 31).



a



b

Figura 104. *Atl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 13); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 32).



a

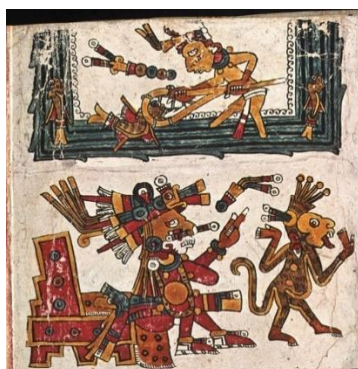


b



c

Figura 105. *Itzcuintli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 13); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 32); c) (*Códice Vaticano B* 1992: 90).



a



b

Figura 106. *Ozomatli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 13); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 32).



a



b

Figura 107. *Malinalli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 13); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 31).



a



b

Figura 108. *Acatl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 12); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 31).



a



b

Figura 109. *Ocelotl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 12); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 30).



a



b

Figura 110. *Cuauhtli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 11); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 30).



a



b

Figura 111. *Cozcacuauhtli*. a) (*Códice Borgia* 1993: 11); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 29).



a



b

Figura 112. *Ollin*. a) (*Códice Borgia* 1993: 10); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 29).



a



b

Figura 113. *Tecpatl* (Códice Borgia 1993: 10); b) (Códice Vaticano B 1992: 29).



a



b

Figura 114. *Quiahuitl*. a) (Códice Borgia 1993: 9); b) (Códice Vaticano B 1992: 28).



a



b

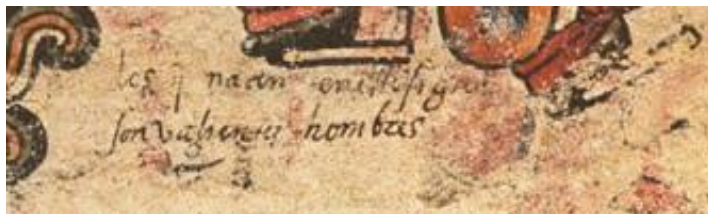
Figura 115. *Xochitl*. a) (*Códice Borgia* 1993: 9); b) (*Códice Vaticano B* 1992: 28).



Figura 116. Inicio de la trecena 1 Coatl (Códice Telleriano Remensis 1995: 14v).



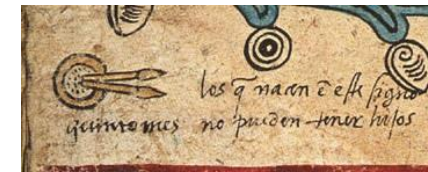
Figura 117. Inicio de la trecena 1 Miquiztli (Códice Telleriano Remensis 1995: 12v).



a



b



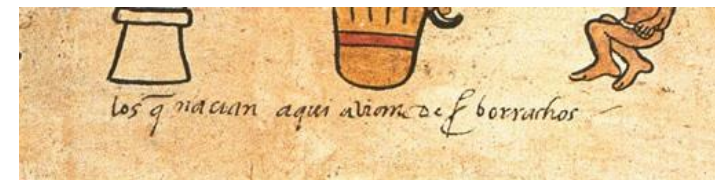
c



d



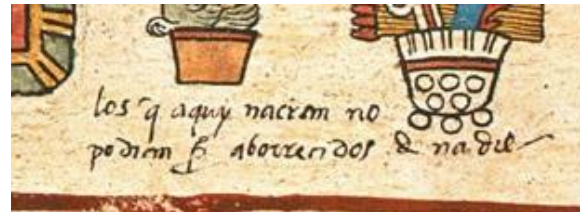
e



f



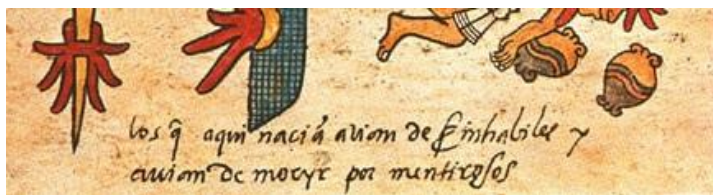
g



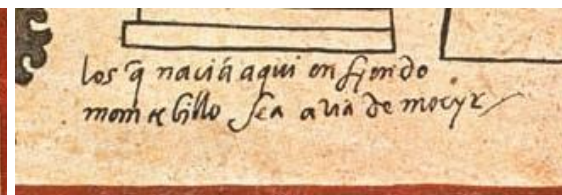
h



i



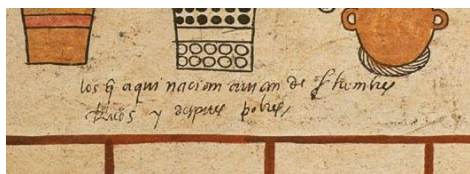
j



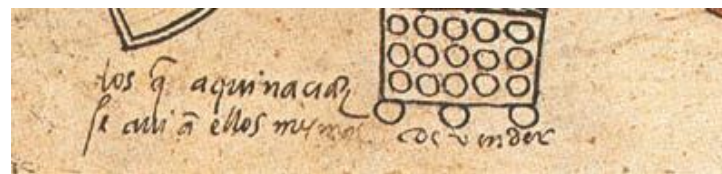
k



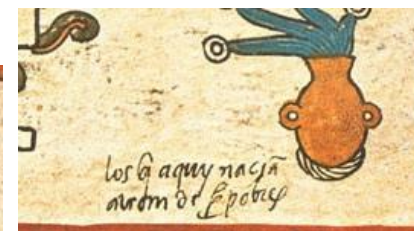
l



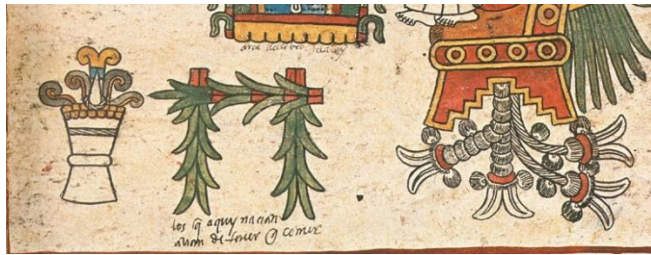
m



n



o



p



q



r

Figura 118. Glosas de las trecenas del *Códice Borbónico* (1991: 3-20); a) *1 Maçatl* (*Códice Borbónico* 1991: 3) ;b) *1 Xochitl* (*Códice Borbónico* 1991: 4); c) *1 Caña* (*Códice Borbónico* 1991: 5); d) *1 Miquiztli* (*Códice Borbónico* 1991: 6); e) *1 Quiahuitl* (*Códice Borbónico* 1991: 7); f) *1 Malinalli* (*Códice Borbónico* 1991: 8); g) *1 Coatl* (*Códice Borbónico* 1991: 9); h) *1 Tecpatl* (*Códice Borbónico* 1991:10); i) *1 Ozomatli* (*Códice Borbónico* 1991: 11); j) *1 Cuetzpallin* (*Códice Borbónico* 1991: 12); k) *1 Ollin* (*Códice Borbónico* 1991:13); l) *1 Itzcuintli* (*Códice Borbónico* 1991: 14); m) *1 Calli* (*Códice Borbónico* 1991:15); n) *1 Cozcacuauhtli* (*Códice Borbónico* 1991: 16); o) *1 Atl* (*Códice Borbónico* 1991: 17); p) *1 Ehecatl* (*Códice Borbónico* 1991: 18); q) *1 Cuauhtli* (*Códice Borbónico* 1991: 19); r) *1 Tochtli* (*Códice Borbónico* 1991: 20).



Figura 119. *Códice Vaticano B* (1992: 80-84).



Figura 120. *Piltzintecuhтли* como señor del día 1 *Calli* (*Códice Telleriano-Remensis* 1995: 18v).



Figura 121. *Cinteotl* en los signos diarios (*Códice Vaticano A* 1996: 19r)



Figura 122. *Cinteotl* como señor de un signo diario (*Códice Telleriano Remensis* 1995: 18v).



Figura 123. *Mictlantecuhтли* como señor de un signo diario (*Códice Vaticano A* 1996: 33v).



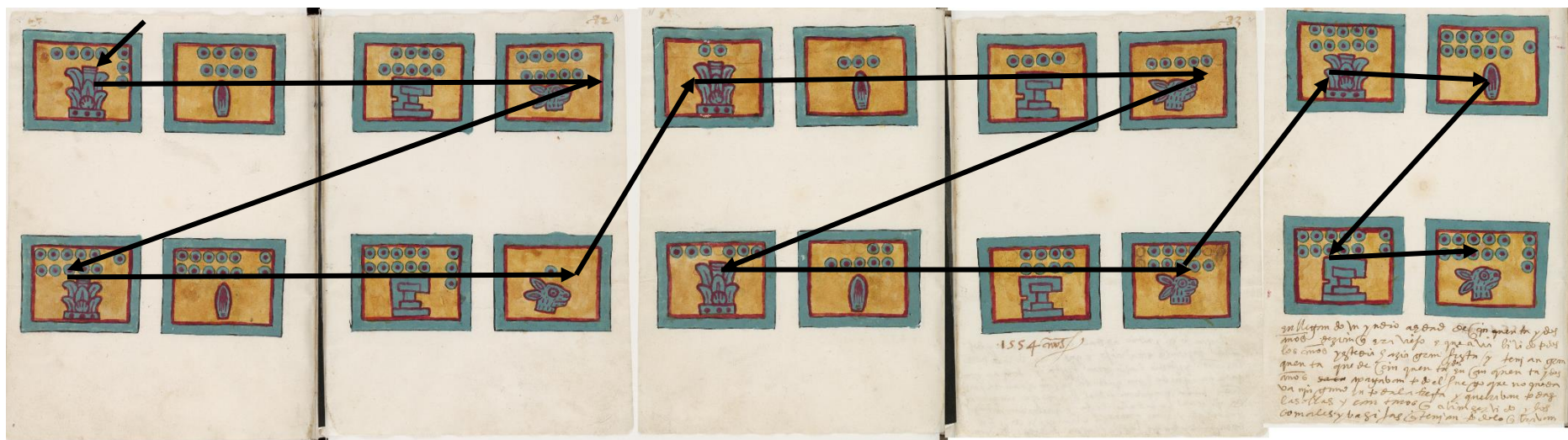


Figura 124. Orden de lectura de los signos del Xiuhmolpilli del Códice Tudela (2002: 78r-84v).

Folio	97r	104r	111r	118r
Dios	Tlaloc/Tonatiuh	Tlatecuhtli/Tlaçolteotl	Çinteotl/Tezcatlipoca	Malinalteotl/{Piltzintecuhtli [Tachado]}/Macuiltonal
Dirección	Oriente	Norte	Poniente	Sur
Augurio		Presuntuosos y ladrones	Caballeros y para guerra y que eran caçadores , los que nacen allí son gente rezia y mucho y cazadores y gente valiente	La gente de la tierra do el naçia [el árbol] que eran mercaderes y hombres republicanos.
Elementos mencionados	Legumbres y tierras fértiles	Muchas legumbres y tierra caliente	Tierra fría	
Invocación	Cuando había tempestades, sacrificaban y aplacaban estos demonios con sacrificios.	Cuando había tempestades de la parte del norte, sacrificaban y llamaban a estos demonios.	Cuando había tempestades a la parte de poniente, sacrificaban y llamaban a estos dioses.	Cuando había tempestades del sur invocaban estos dioses.

Figura 125. Datos contenidos en las páginas direccionales del Primer Libro Escrito Europeo (*Códice Tudela* 2002: 97r-118r).



Figura 127. Elementos relacionados con la dirección de poniente (*Códice Borgia* 1993: 51).

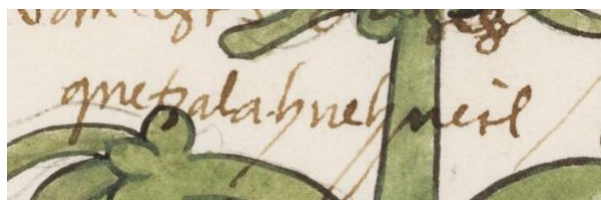


Figura 128. *Códice Tudela* trazo “l” sobre escrito en el folio 111r (*Códice Tudela* 2002).



a



b



c

Figura 129. Representación de los *Macuiltonallehque*. a) *Códice Borgia* (1993: 48); b) *Códice Vaticano B* (1992: 78); c) *Códice Tudela* (2002: 118r).



98v

quechul [a]guero

tlaloc señor de la tierra



99r

tonatli/ sol/señor del cielo

[ne]xuitzil / quetzal huitzil / cocotzin/tzulin / cacalotl / chicoatli / papalotl tlotli / chalchih totoli / tecolotl / quetzal totol / chiconcuc tzali / toznene
{tecolotl [tachado]}

Xutecuitli/tlauizcalpan/ piltzin / tzinteotl / mictlan / chalchih / tlatzol
tecuitli tecuitli tecuitli cue teol

tepel / quiahitli/xutecuitli / tlauizcalpantecuitli / piltzintecuitli / tzinteol

[1] sierpe/2 vientos/ 3 casas/4 lagartos/5 culebras/6 muertos/7 venados
1cipactli / 2 ecal/3 cali/4 cuezpali/ 5 couatl/6 miquiztli/7 ma {tz
[tachado]}cal

esta es la quenta q(ue) los yndios desta tierra
tenian en los dias e semanas que ansi como
nosotros dezimos lunes martes conta
van ellos un cipactli dos vientos tres casas
hasta llegar a treze q(ue) eran treze dias
una semana y en acabando la quenta y nume
ro de treze [letras tachadas]van adelante y quentan otros
siete sinos hasta veynte y buelvense y en
un año dan buelta a todas estas figuras
y se quenta cada una treze vezes con q(ue)

8 conejos/9 aguas/10 perros/11 monos/12 torcedura/13 cañas
8 tochtli/9 atl/10 yzcuintli/11 ocomatli/12 mallinali/13 acatl

se haze un año perfeto las figuras de por cima
son los demonios que cada un dia señoreavan
y si alguno nacia en qualquiera le tomava por
dios y señor y le ynvocabá y si alguno en
fermava en el dia q(ue) començo miravan que
dia era y aplacava al demonio q(ue) aquel
dia reinava con sacrificios y esta quenta
tenian yndios en cada pu(ebl)o diputados para
el efeto las figuras de lo alto son agujeros
que si en algun dia querian hazer ... [cortado]

obra o yr camino y via alguna de aque-
 llas figuras o aves lo tenían por aguero y
 así mesmo si el día que nacia alguno
 via la madre o padre alguna de aquellas
 aves lo tenían por aguero y al tiempo q(ue) las yn-
 dias estaban de parto e(n) esta tierra la partera o co-
 madre le preguntava q(ue) le dixese [letra tachada] con quan-
 tas personas avia tenido parte si no q(ue) no pari-
 ria y ella se lo confesava y le dezia quan-
 tas e quien [letras tachadas] eran y esto era jeneral y la comadre
 no lo recibia en confisio q(ue) si se le antojava lo dezia

[1] tigre/ 2 agilas/ tres agilochos/ 4 tenbrores/ 5 navajas/ 6 lluvia/ 7 flores
 1 ocelotl/ 2 coahtli 3 cuzcacuhtli/ 4 oli/ 5 tecpal/ 6 quahtli/ 7 xuchil

Tlaltecuhltli dios de la tierra



Figura 130. Imagen y transcripción de los folios 98v, 99r y 99v del Códice Tudela (2002).



Figura 131. Nombres de los Señores de la Noche en el Códice Vaticano A (1996: 12v y 27r).



Figura 132. Señores de la Noche (Códice Telleriano Remensis 1995: 8r).



Figura 133. Colibríes en el Códice Florentino (1979 III, L. XI, Cap. 2, párr. 2: 24v).



a



b

Figura 134. a) *Scardafella Inca*; b) *Columbina Passerina*



a



b

Figura 135. a) *Codorniz coluda neovolcánica*; b) *Codorniz moctezuhma*.



Figura 136. *Corvus Cryptoleucus*



Figura 137. *Glaucidium brasilium*.



Figura 138. *Tyto alba*.



Figura 139. *Ictinia Plumbea*



Figura 140. *Meleagris Gallopavo*



Figura 141. *Bubo Virginianus*.



a



b

Figura 142. a) Quetzal mesoamericano; b) *Euplotis neoxenus*.



a



b



c

Figura 143. a) *Passerina Ciris*; b) *Ara macao*; c) *Ara macao* (Códice Borgia 1993: 23).



a



b

Figura 144. a) Toznene (C.F. 1979 III, L. XI, cap. II, Parr. II: 22v); b) *Amazona Oratrix*.



Figura 145. Trecena I Ollin (Códice Borbónico 1991: 13).

SIGNO/POSICIÓN	BORGIA	VATICAN O B	TUDELA	VATICAN O A	AUGURIO EN EL TUDELA
<i>Cipactli</i>	Pie derecho	Pie izquierd o	Pata derecha/Extr emo de la cola	Hígado	Andadores de caminos
<i>Ehecatl</i>	Pie izquierdo	Pie derecho	Pata Izquierda	Aliento	Andadores de caminos
<i>Calli</i>	Faldellín	Faldellí n	Ingle Derecha	[En la frente]	Viciosos, adulteros “ <i>los que nacían en este signo Cuezpali o cali y enfermaban en cualquiera de ellos dizen que habian de estar enfermos años</i> ”
<i>Cuetzpallin</i>	Ano a la derecha	Pene	Ingle Izquierda	Matriz de la mujer	Viciosos y adúlteros
<i>Coatl</i>	Ano a la izquierda	Extremo de la cola	Bajo vientre derecho	Miembro Viril	Aborrecibles
<i>Miquiztli</i>	Bajo vientre extremo izquierda	Bajo vientre extremo derecho	Bajo vientre izquierdo	[En la cabeza]	Aborrecibles
<i>Maçatl</i>	Bajo vientre Segundo por la izquierda	Bajo vientre segundo por la derecha	Medio pecho derecha	[Pie derecho]	“ <i>Los que nacían en este signo eran guardadores de sus haciendas</i> ”
<i>Tochtli</i>	Bajo vientre centro	Bajo vientre centro	Medio pecho izquierdo	Oido izquierdo	“ <i>Los que nacían en este signo guardaban lo que tenían</i> ”
<i>Atl</i>	Bajo vientre segundo por la derecha	Bajo vientre segundo por la izquierd a	Antebrazo derecho	[Sien derecha]	Ladrones
<i>Izcuintli</i>	Bajo vientre extremo derecho	Bajo vientre extremo izquierd o	Antebrazo izquierdo	[sien izquierda]	Ladrones

<i>Otzomatli</i>	Ombligo	Sobre el pecho	Hombro derecho	Brazo izquierdo	Encubridores
<i>Malinalli</i>	Extremidad superior izquierda	En la mano izquierda	Hombro izquierdo	Espalda	Encubridores
<i>Acatl</i>	Extremidad superior derecha	En la mano derecha	Oreja derecha	Corazón	Bien entendidos
<i>Ocelotl</i>	Oído derecho	Oreja izquierda	Oreja izquierda	Pie izquierdo	Bien entendidos
<i>Cuauhtli</i>	Oído izquierdo	Oreja derecha	Ojo derecho	Brazo derecho	Hombres vivos y sabios
<i>Cozcacuauhtli</i>	Cuerno izquierdo	¿Cuerno ? Izquierdo	Ojo izquierdo	Oído derecho	Hombres sabios
<i>Ollin</i>	Cuerno derecho	¿Cuerno ? Derecho	Nariz	Lengua	Habladores y chismosos
<i>Tecpatl</i>	Ojo derecho	Ojo izquierdo	Mentón	Dientes	Sabios y las mujeres hechibuenas
<i>Quiahuitl</i>	Ojo izquierdo	Ojo derecho	Ventre central	[cabeza]	Lujuriosos
<i>Xochitl</i>	Boca	Boca	Ano	[Pectoral Izquierdo]	Viciosos/ Adulteros

Figura 148. Tabla de augurios recogidos en diversos documentos (*Códice Tudela* 2002: 125r; *Códice Borgia* 1993: 53; *Vaticano B* 1992: 96 y *Vaticano A* 1996: 54r).

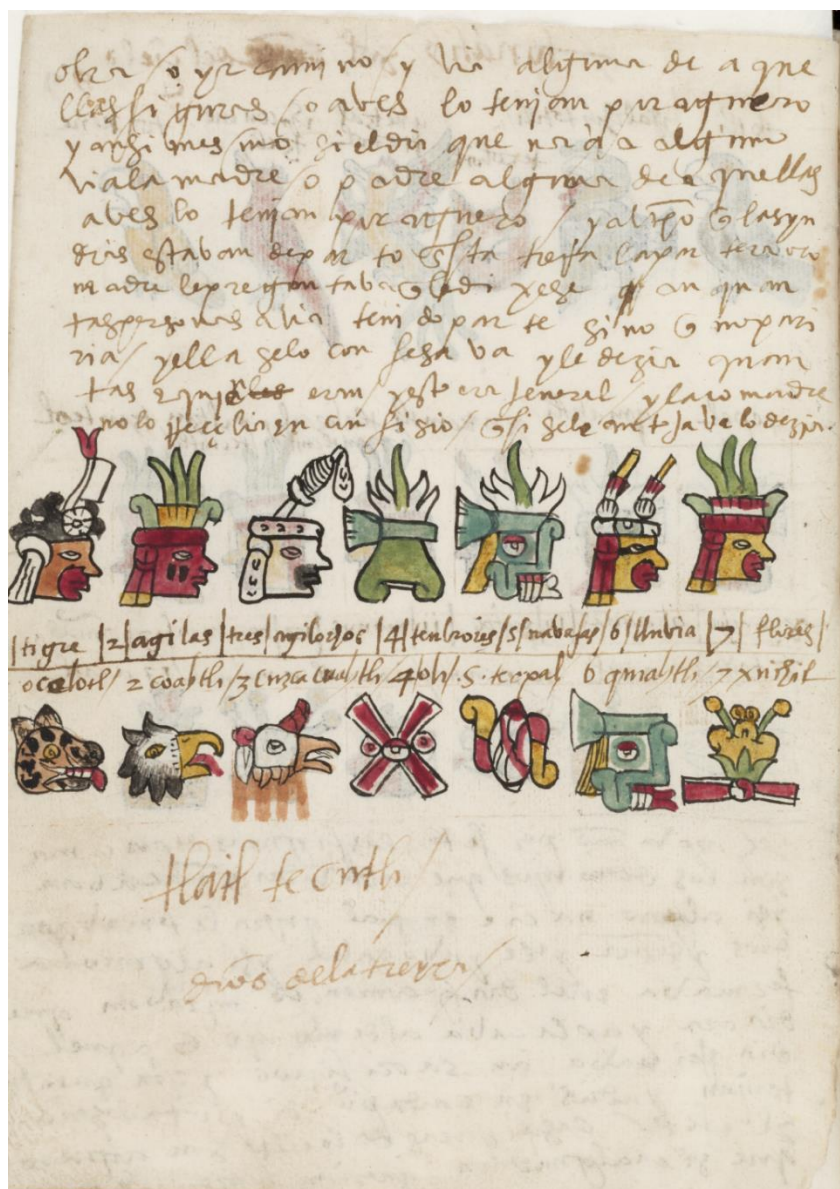


Figura 149. Anotación del nombre del protector de la mitad de la trecena en la parte inferior del folio 99v del *Códice Tudela*.

I tlaloc

esta es la manera q(ue) tenían los yndios en la cuenta de los dias q(ue) comenzava el primero dia de la semana ce cipactli que quiere dezir una sierpe tenia cada semana treze dias y otros siete q(ue) le anadian para llegar a veynte dias q(ue) era un[a] semana entera y a cada dia le tenia puesto su nonbre por do entendian el di[a] que era asi como nosotros entendemos por lunes o martes el primero dia era ce cipactli (sic) q(ue) quiere dezir una sierp[e] y el demonio [propicio [encima]] {propicio queste dia ay ahora [al margen izquierdo]} queste dia reinaba llamavan xuctecle que quiere dezir dios del fuego y el aguero q(ue)ste dia avia era nexuitzil que quiere dezir un paxarico asi llamado y e[ll] q(ue) este dia via algun paxarico destos tenia[o] por aguero y si yba cambo se volbia del o a[e]xava la obra q(ue) hacia y va a sacrificars[e] y a ofrecer copal o encienso al demonio xuctecle y lo echaba en el fuego q(ue) estaba a[n]te su ymagen los señores o principales mataban un perrito chiquito que no aya habi[er]to los ojos ni aya comido estiercol de onbre y el cuero deste ofrecian ante este demonio llamado xuctecle y tambien ynvocaban y llamavan a tlaloc demonio asi llamado que era señor de este dia y de los ^{seis} sucesivos q(ue) tenia este tlaloc señorio sobrestos siete dias y este tlaloc y los demas demonios q(ue) tenían el año en peso y señoreaban los dias de la semana eran los principales demonios que adoravan y en mas tenían y el que en este dia enfermava hasta q(ue) sanava o moria ofrecia a este demonio ofrendas y se sacrificava y la sangre q(ue) sacava echava encima a este demonio o a su ymagen tambien el q(ue) nacia en este dia tomava nonbre de las significaciones deste demonio tlaloc q(ue) tenia muchas este xuctecle q(ue) era el demonio q(ue) este dia reynava no le tenían por principal sino al tlaloc y a este xuctecle tomavan por abogado como nosotros tenemos los santos (ansi [tachado]) por abogados y en sus fiestas les solentiza[letra tachada]mos y festejamos su fiesta y le suplicamos ser abogado n[uestro] asi ellos este dia a este xuctecle se lo suplicavan q(ue) fuese favorable con tlaloc q(ue) era el dios principal en este dia ponian nombres a los q(ue) nacia[n] cipactli q(ue) quiere dezir sierpe y otros y a las mujeres ponian cue q(ue) quiere dezir vestidura o le ponian nombres de rosas dedicadas a este demonio

a

1
Hlaloc 70
En esta manera q(ue) tenian los yndios en
la cuenta de los dias q(ue) comenzava el
primero dia de la semana ce cipactli que
quiere dezir una sierpe tenia cada semana
treze dias y otros siete q(ue) le anadian
para llegar a veynte dias q(ue) era un[a]
semana entera y a cada dia le tenia
puesto su nonbre por do entendian el di[a]
que era asi como nosotros entendemos
por lunes o martes el primero dia era
ce cipactli (sic) q(ue) quiere dezir una
sierp[e] y el demonio [propicio [encima]]
{propicio queste dia ay ahora [al
margen izquierdo]} queste dia reinaba
llamavan xuctecle que quiere dezir dios
del fuego y el aguero q(ue)ste dia avia
era nexuitzil que quiere dezir un paxarico
asi llamado y e[ll] q(ue) este dia via
algun paxarico destos tenia[o] por aguero
y si yba cambo se volbia del o a[e]xava
la obra q(ue) hacia y va a sacrificars[e]
y a ofrecer copal o encienso al demonio
xuctecle y lo echaba en el fuego q(ue)
estaba a[n]te su ymagen los señores o
principales mataban un perrito chiquito
que no aya habi[er]to los ojos ni aya
comido estiercol de onbre y el cuero
deste ofrecian ante este demonio
llamado xuctecle y tambien ynvocaban
y llamavan a tlaloc demonio asi
llamado que era señor de este dia y de
los ^{seis} sucesivos q(ue) tenia este tlaloc
señorio sobrestos siete dias y este
tlaloc y los demas demonios q(ue) tenían
el año en peso y señoreaban los dias
de la semana eran los principales
demonios que adoravan y en mas
tenían y el que en este dia enfermava
hasta q(ue) sanava o moria ofrecia a
este demonio ofrendas y se sacrificava
y la sangre q(ue) sacava echava encima
a este demonio o a su ymagen tambien
el q(ue) nacia en este dia tomava
nonbre de las significaciones deste
demonio tlaloc q(ue) tenia muchas
este xuctecle q(ue) era el demonio
q(ue) este dia reynava no le tenían
por principal sino al tlaloc y a este
xuctecle tomavan por abogado como
nosotros tenemos los santos (ansi
[tachado]) por abogados y en sus
fiestas les solentiza[letra tachada]mos
y festejamos su fiesta y le suplicamos
ser abogado n[uestro] asi ellos este dia
a este xuctecle se lo suplicavan q(ue)
fuese favorable con tlaloc q(ue) era
el dios principal en este dia ponian
nombres a los q(ue) nacia[n] cipactli
q(ue) quiere dezir sierpe y otros y a
las mujeres ponian cue q(ue) quiere
dezir vestidura o le ponian nombres
de rosas dedicadas a este demonio

10
seis q(ue) se si vos q(ue) tenia q(ue) tlaloc
señorio sobrestos siete dias y este
tlaloc y los demas demonios q(ue) tenían
el año en peso y señoreaban los dias
de la semana eran los principales
demonios que adoravan y en mas
tenían y el que en este dia enfermava
hasta q(ue) sanava o moria ofrecia a
este demonio ofrendas y se sacrificava
y la sangre q(ue) sacava echava encima
a este demonio o a su ymagen tambien
el q(ue) nacia en este dia tomava
nonbre de las significaciones deste
demonio tlaloc q(ue) tenia muchas
este xuctecle q(ue) era el demonio
q(ue) este dia reynava no le tenían
por principal sino al tlaloc y a este
xuctecle tomavan por abogado como
nosotros tenemos los santos (ansi
[tachado]) por abogados y en sus
fiestas les solentiza[letra tachada]mos
y festejamos su fiesta y le suplicamos
ser abogado n[uestro] asi ellos este dia
a este xuctecle se lo suplicavan q(ue)
fuese favorable con tlaloc q(ue) era
el dios principal en este dia ponian
nombres a los q(ue) nacia[n] cipactli
q(ue) quiere dezir sierpe y otros y a
las mujeres ponian cue q(ue) quiere
dezir vestidura o le ponian nombres
de rosas dedicadas a este demonio

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual	Nombre
Cipactli	90r-v	XUCTECLE	NEXUITZITL	TLALOC	“Sacrificars(e) copal o incienso al demonio xuctecle. sacrificar a un perrito chiquito “que no haya abierto los ojos no haya comido estiercol de ombre] También invocaban a tlaloc”	“El que nacía en este día tomaba su nombre de las significaciones de este demonio tlaloc. Este xuctecle q(ue) era el demonio e(ue) este día reynava no le tenían por principal sino al Tlaloc y a este lo tomaban por abogado como nosotros tomamos a los santos”

b

Figura 150. *I Cipactli*. a) Imagen y transcripción del texto día *I Cipactli* (*Códice Tudela* 2002: 90r y 90v; Batalla 2009: 107); b) tabla con la información del texto del día *I Cipactli*.



Figura 151. Volutas de humo y vírgulas de la palabra en distintos rituales del *Códice Tudela* (2002: 72r y 73r).



Figura 152. Códice Tudela (2002: 20r).



Figura 153. Agüero recogido en relación a los viajes por fray Bernardino de Sahagún en el Códice Florentino (1979 I, L. V, Cap. I: 1r).



Este (lám. 49)



Norte (lám.50)



Oeste (lám. 51)



Sur (lám. 52).



Centro (lám. 53)

Figura 154. Direcciones del Universo recogidas en el *Códice Borgia* (1993: 49-53).



Figura 155. *Códice Vaticano B* (1992: 19-22).



Figura 156. Tlaloc como protector de la trecena 1 Lluvia. (*Códice Borbónico* 1991: 7)



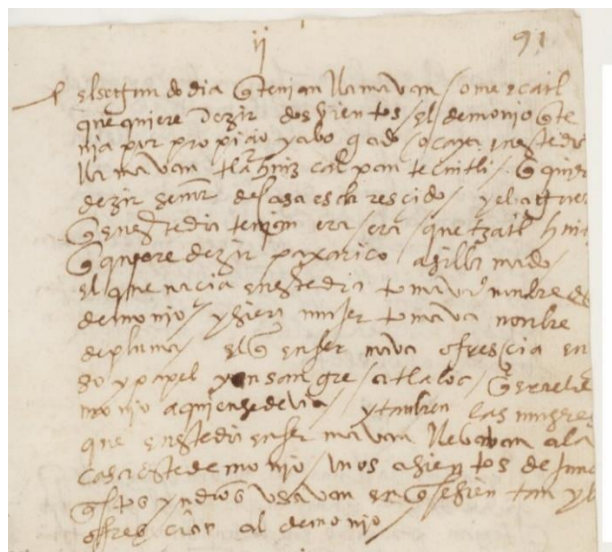
Figura 157. Ofrenda a Mictlantecuhtli (Códice Tudela 2002: 51r).



Figura 158. Ofrenda a Mictlantecuhtli (Códice Tudela 2002: 76).

Nombre del signo	Primera página en la que aparece	Número de Menciones
<i>Cipactli</i>	564r	31
<i>Ehecatl</i>	484r	93
<i>Calli</i>	485	37
<i>Cuetzpallin</i>	484r	59
<i>Couatl</i>	484v	209
<i>Miquiztli</i>	518r	12
<i>Mazatl</i>	482v	115
<i>Tochtli</i>	485r	201
<i>Atl</i>	632 y 640r	1/1
<i>Itzcuintli</i>	509v	29
<i>Otzomatli</i>	485v	96
<i>Malinalli</i>	595r	4
<i>Acatl</i>	488v	45
<i>Ocelotl</i>	483v	161
<i>Quauhtli</i>	484v	148
<i>Cozcacuauhitl</i>	506r	54
<i>Ollin</i>	486v	58
<i>Tecpatl</i>	514r	18
<i>Quiahuitl</i>	482v	216
<i>Xochitl</i>	490v	15

Figura 159. Menciones de nombres calendáricos en la Matrícula de Huezotzinco (Prem 1974).



II

“(...) el segundo día q(ue) tenían llamaban ome ecatl que quiere dezir dos vientos el demonio q(ue) tenía por propicio y abogado o caya en este día llamaban tlahuizcalpantecuitli q(ue) quiere dezir señor de casa esclarescido y el agua[ro] q(ue) en este día tenían era era (sic) quetzatl huit[zitl] q(ue) quiere dezir paxarico así llamado el que nacia en este día tomava nonbre d(e)s[te] demonio y si era mujer tomava nonbre de pluma el q(ue) enfermava ofrescia en[cien]so y papel y con sangre a tlaloc q(ue) era el d[e]monio a quien se devia y también las mugeres que en este día enfermavan llevava a la casa deste demonio unos asientos de junc[o] q(ue) stos yndios usavan en q(ue) se sientan y l[e] ofrescian al demonio (...)” (Códice Tudela 2002: 91r)

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual	Nombre
Ehecatl	91r	TLAHUIZCAL PANTECUI TL	QUETZATLHUI[ZITL]	TLALOC	“El que enfermaba ofrecía incienso y papel y con sangre a tlaloc” “y también las mujeres que en este día enfermaban llevaban a la casa de este demonio unos asientos de junco que estos indios usaban en que se sientan y le ofrescian al demonio”	“El que nacia en este día tomava nombre de este demonio y si era mujer tomava nombre de pluma”

b

Figura 160. II Ehecatl. a) Imagen y texto del día II Ehecatl (Códice Tudela 2002: 91r); b) Tabla con la información del día II Ehecatl ordenada.



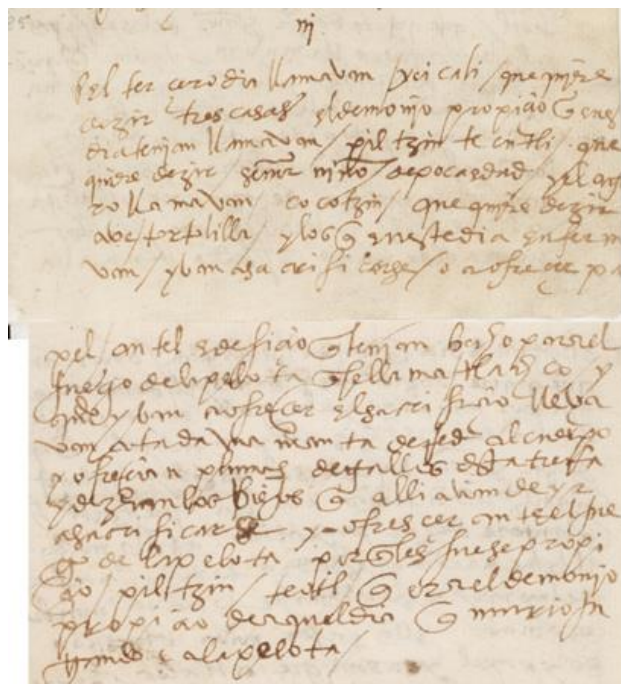
Figura 161. *Código Cospi* (1995: 9-11).



a

b

Figura 162. Asientos de los dioses. a) *Código Magliabechiano* (1996: 33v-34r); b) *Código Borgia* (1993: 69).



91rIII

El tercero dia llamavan yei cali que quiere dezir tres casas el demonio propicio q(ue) en es[te] dia tenian llamavan piltzin tecutli que quiere dezir señor niño de poca edad y el ag[ue]ro llamavan cocotzin que quiere dezir ave tortolilla y los q(ue) en este dia enferm[a]van yvan a sacrificarse o a ofrecer pa/91v pel antel edeficio q(ue) tenian hecho para el juego de la pelota q(ue) se llama tlachco y qu(an)do yban a ofrecer el sacrificio llevaban atada una manta de red al cuerpo y ofrecian plumas de gallos d(es)ta tierra y dezian los biejos q(ue) alli avian de yr a sacrificarse y a ofrescer ante el juego de la pelota porq(ue) les fuese propicio piltzintecotli q(ue) era el demonio propicio de aquel dia q(ue) murio jugando a la pelota

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Calli	91r-91v	PILTZINTECUTLI "señor de poca edad"	COCOTZIN "tortolilla"	TLALOC	"Y los que en este día enfermaban iban a ofrecer papel ante el edificio que tenía hecho para el juego de la pelota que se llama tlachco y cuando iban a ofrecer el sacrificio llevaban atada una manta de red al cuerpo y ofrecían plumas de gallos de esta tierra"

b

Figura 163. *III Calli* a) Imagen y transcripción del texto del signo *III Calli* (Códice Tudela 2002: 91r);b) Tabla de *III Calli* (Códice Tudela 2002: 91r) con la información ordenada.



Figura 164. Envoltorio sagrado en el juego de pelota (*Códice Borgia* 1993: 35) y juego de pelota del *Códice Tudela* (2002: 67r).



a



b



c

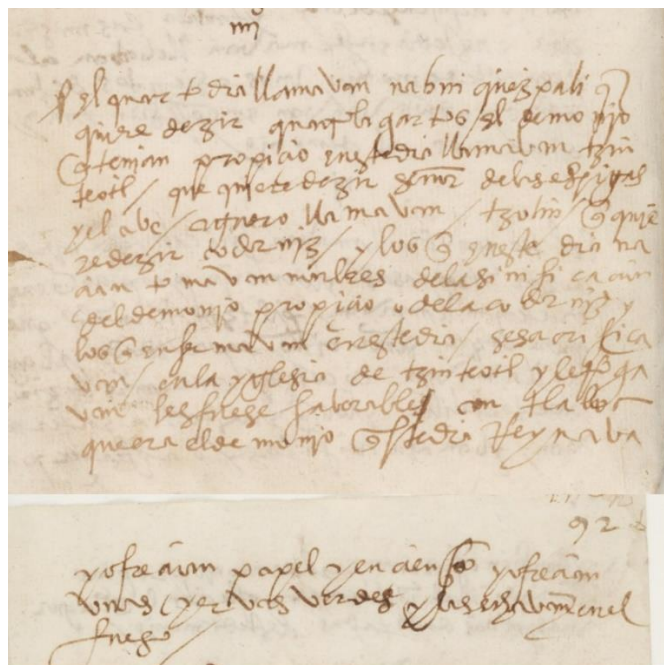
Figura 165. Representación de sacerdotes. a) *Códice Tudela* (2002: 17r); b) *Códice Tudela* (2002: 64r); c) *Códice Tudela* (2002: 74r).



Figura 166. Representación de sacerdotes en el *Códice Magliabechiano* (1996: 39r).



Figura 167. Sacerdotes representados en los Primeros Memoriales. a) fol. 250v; b) fol. 251r; c) fol. 251v; d) fol. 254r.



III

“(…)el cuarto día llamaban nahui quezpali q(ue) quiere dezir quatro lagartos el demonio q(ue) tenían propicio en este día llamaban tzinteotl que quiere dezir señor de las espigas y el ave aguero llamaban tzolin q(ue) quiere dezir codorniz y los q(ue) en este día nacían tomaban nonbres de la sinificacion del demonio propicio o de la codorniz y los q(ue) enfermaban en este día se sacrificaban en la yglesia de tzinteotl y le rogavan les fuese favorable con tlaloc que era el demonio q(ue)ste día reynava^{92r} y ofrecían papel y encienso y ofrecían unas yervas verdes y las echavan en el fuego (...)”

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Cuetzpallin	91v-92r	TZINTEOTL “señor de las espigas”	TZOLIN “codorniz”	TLALOC	“y los que en este día nacían tomaban nonbres de la significación del demonio propicio o de la codorniz”. “Y los que enfermaban en este día se sacrificaban en la yglesia de tzinteotl y le rogaban les fuese favorable con tlaloc que era el demonio que este día reinaba ^{92r} y ofrecían papel y encienso y ofrecían unas yervas verdes y las echavan al fuego”.

b

Figura 168. IV Cuetzpallin. a) Texto y transcripción del signo IV Cuetzpallin (Códice Tudela 2002: 91r); b) Tabla de IV Cuetzpallin (Códice Tudela 2002: 91r) con la información ordenada.



V

“¹⁹ El quinto día llamavan {mictlanteotl [tachado]} {macuili couatl [encima del término tachado]} q(ue) quiere dezir cinco culebras y el demonio propicio q(ue) tenían llamavan mictlanteotl q(ue) quiere dezir dios de los muertos y el ave aguero llamavan cacalotl que es el cuer[vo] y los q(ue) enfermavan en este día se sacrifi[ca]van en el templo de tlaloc q(ue) era el dios o demonio q(ue) reinava ofrecia papel y copa[l] y atava unas juncias o juncos verdes y poníalos encima de sus difuntos”

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Coatl	92r	MICTLATEOTL “dios de los muertos”	CACALOTL “cuervo”	TLALOC	“Y los que enfermaban en este día se sacrificavan en el templo de tlaloc que era el dios o demonio que reinava ofrecía papel y copal Y atava juncias o juncos verdes y poníalos encima de sus difuntos”

b

Figura 169. V Coatl a) Imagen y transcripción del texto del signo V Coatl (Códice Tudela 2002: 92r); b) Tabla de V Coatl (Códice Tudela 2002: 92r) con la información ordenada.



Figura 170. Ofrenda a Mictlantecuhtli. (Códice Tudela 2002: 52r).

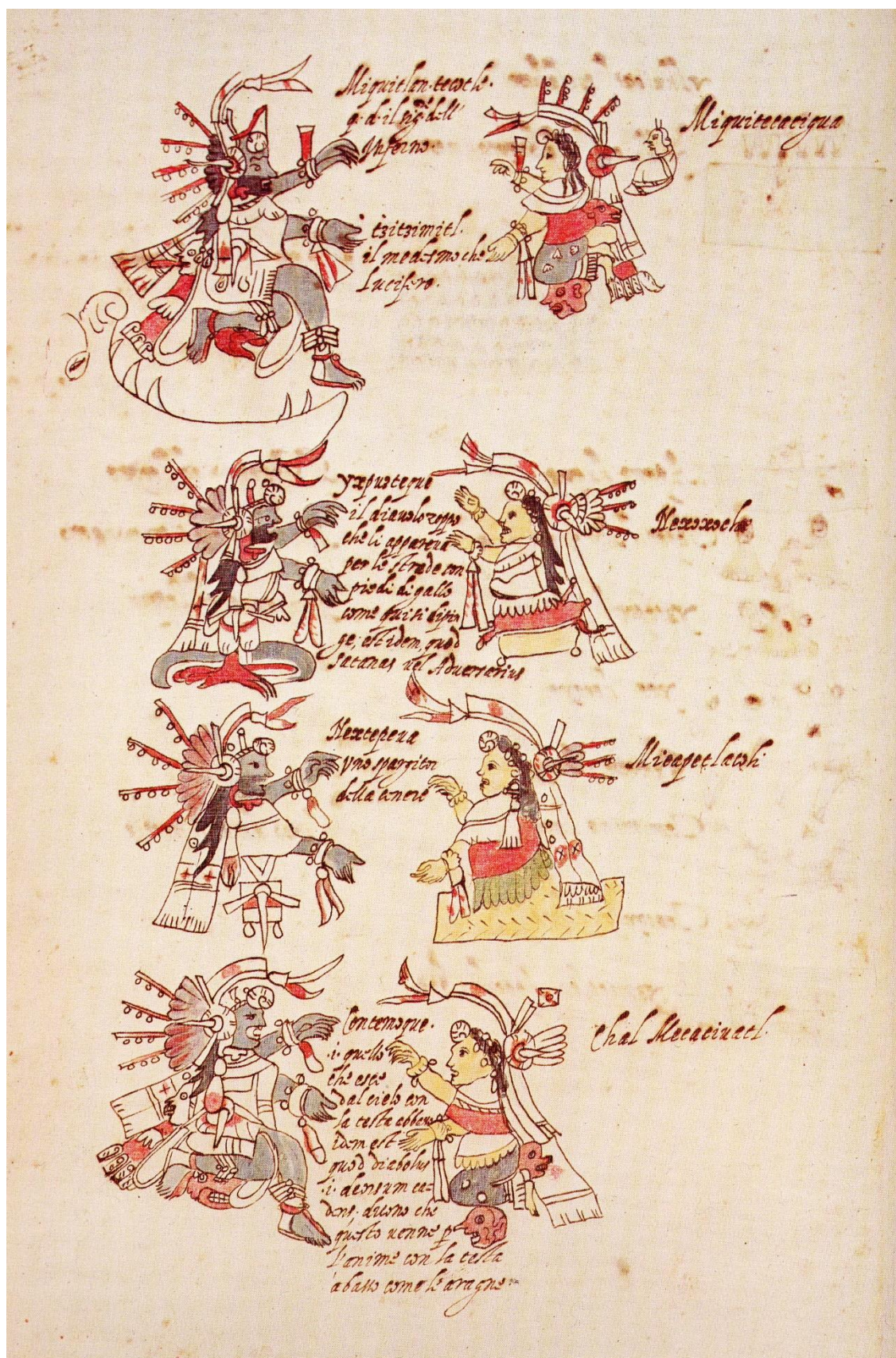




Figura 172. Mictlantecuhtli y Quetzalcoatl (*Códice Borgia* 1993: 56).



Figura 173. Representación de Tonatiuh y Mictlantecuhtli en el *Códice Borbónico* (1991: 10).



Figura 174.



Figura 175



Figura 176

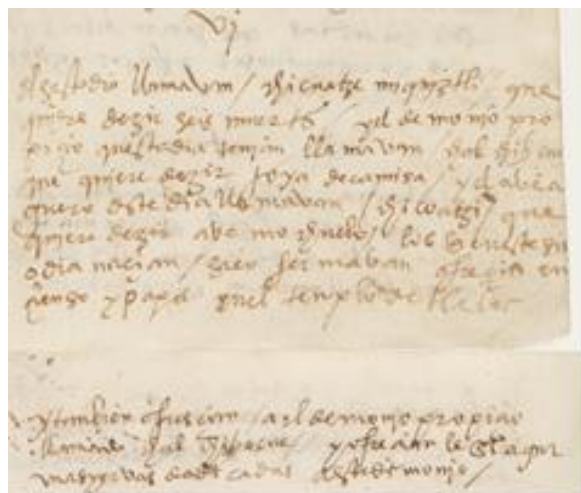
Figura 174. Folio dedicado al enterramiento del Principal en el *Códice Tudela* (2002: 57r).

Figura 175. Folio dedicado al enterramiento del mercader (Códice Tudela 2002: 59r).

Figura 176. Ofrendas en el altar (Códice Tudela 2002: 50r).



Figura 177. Ofrendas de ramas, sangre y papel manchado con hule (Códice Tudela 2002: 71r).



VI

“^{92r} El sexto día llamaban chicuatze miquiztli que quiere dezir seis muertos y el demonio propicio queste día tenían llamavan chalchihcue que quiere dezir joya de camisa y el ave aguero deste día llamavan chicoatzi que quiere dezir ave mochuelo los q(ue) en este sig[no] o día nacían si enfermaban ofrecía encienso y papel en el templo de tlaloc/^{92v} y también ofrecían a el demonio propicio llamado chalchihcue y ofrecíanle e(n e)l agua unas yervas dedicadas a este demonio ”

a

Miquiztli	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
	92r-92v	CHALCHIHQUE “joya de camisa”	CHICOATZI “ave mochuelo”	TLALOC	“Los que en este día nacían si enfermaban ofrecía encienso y papel en el templo de tlaloc/ ^{92v} y también ofrecían al demonio propicio llamado chalchihcue y ofrecíanle en el agua unas yervas dedicadas al demonio”

b

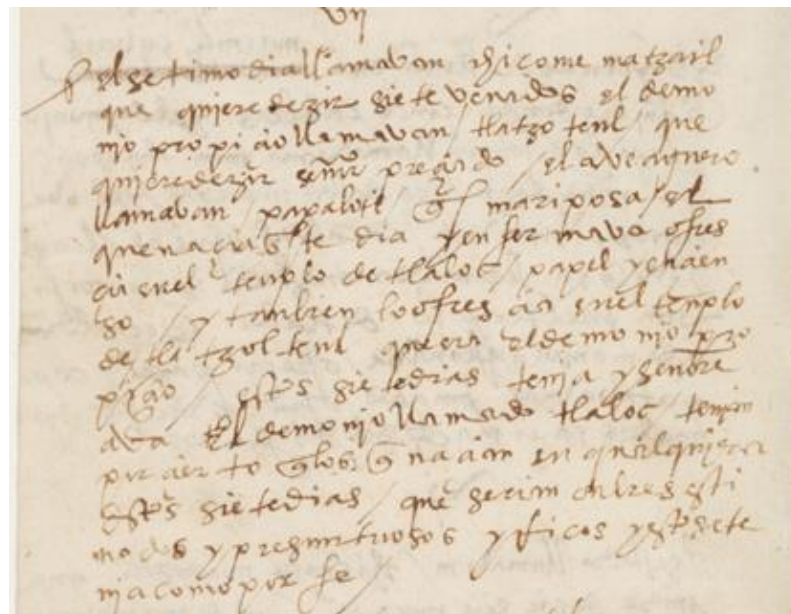
Figura 178. VI Miquiztli. a) Imagen y transcripción del texto del signo VI Miquiztli (Códice Tudela 2002: 92r-92v); b) Tabla de VI Miquiztli (Códice Tudela 2002: 92r-92v) con la información ordenada.



Figura 179. Temazcal (Códice Tudela 2002: 62r)



Figura 180. Chalchiuhtlicue en el Códice Borbónico (1991: 5)



VII

“El setimo dia llamavan chicome matzatl que quiere dezir siete venados el demonio propicio llamavan tlatzoteul que quiere dezir señorpreciado el ave aguero llamavan papalotl q(ue)s mariposa el que nacia e(n e)ste dia y enfermava ofrescia en el templo de tlaloc papel y encienso y tambien lo ofrescia en el templo de tlazolteul que era el demonio propicio estos siete dias tenia y señoreava el demonio llamado tlaloc tenian por cierto q(ue) los q(ue) nacia en qualquiera d(e)stos siete dias que serian onbres estimados y presuntuosos y ricos y esto se tenia como por fe”

a

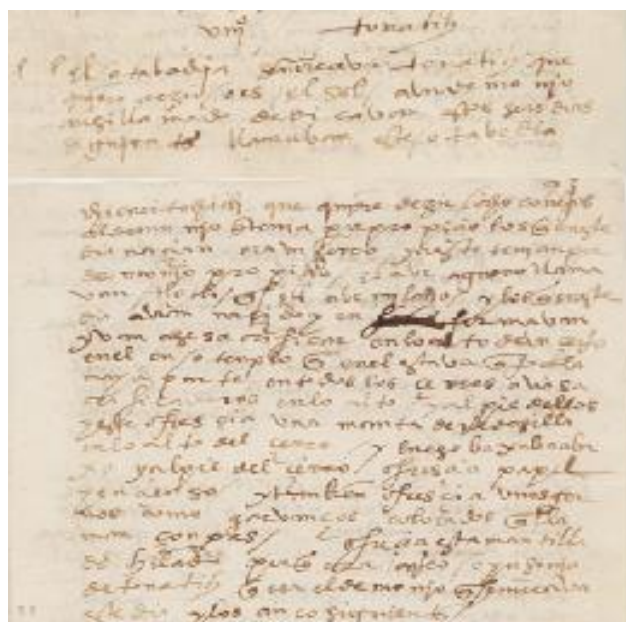
Maçatl	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
	92v	TLAZOTEUL “señorpreciado”	PAPALOTL “mariposa”	TLALOC	“El que nació en este día y enfermaba ofrecía en el templo de tlaloc papel e incienso y también lo ofrecía en el templo de tlazolteotl”

b

Figura 181. VII Mazatl. a) Imagen y transcripción del texto del signo VII Mazatl (Códice Tudela 2002: 92v); b) Tabla de VII Mazatl (Códice Tudela 2002: 92v) con la información ordenada.



Figura 182. Ofrenda a Tlaloc (*Códice Borbónico* 1991: 25).



VIII tonatli

“El otavo dia señoreava tonatli que quiere dezir o es el sol a un demonio ansi llamado dedicavan estos seis dias siguientes llamavan este otavo dia^{93r} chicuei tochtli que quiere dezir ocho conejos al demonio q(ue) tenia por propicio los q(ue) en este dia nacia era un cerro y a este tenian por demonio propicio el ave aguero llamavan tlotli q(ue)s el ave milano y los q(ue) en este dia avian nacido y en[letras tachadas]fermavan yvan a se sacrificar en lo alto de un cerro en el cu o templo q(ue) en el estava q(ue) por la mayor parte en todos los cerros avia sacrificaderos en lo alto y al pie dellos y este ofrescia una manta de redezilla en lo alto del cerro y luego baxaba abaxo y al pie del cerro ofrescia papel y encienso y tambien ofrescia unos granos como garvancos colorado q(ue) llaman compas ofrescia esta mantilla deshilada porq(ue) era arreo o ynsinia de tonatli q(ue) era el demonio q(ue) señoreava este dia y los cinco siguientes”

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Tochtli	93r	“Cerro”	TLOTLI “ave milano”	TONATIUH	“Al pie de ellos [de los cerros] y este ofrecía una manta de redecilla en lo alto del cerro y luego bajaba abajo y al pie del cerro ofrecía papel e incienso y también ofrecía esta mantilla deshilada porque era arreo o insignia de Tonatiuh

b

Figura 183. VIII Tochtli. a) Imagen y transcripción del texto del signo VIII Tochtli (Códice Tudela 2002: 92v-93r); b) Tabla VIII Tochtli (Códice Tudela 2002: 92v-93r) con la información ordenada.

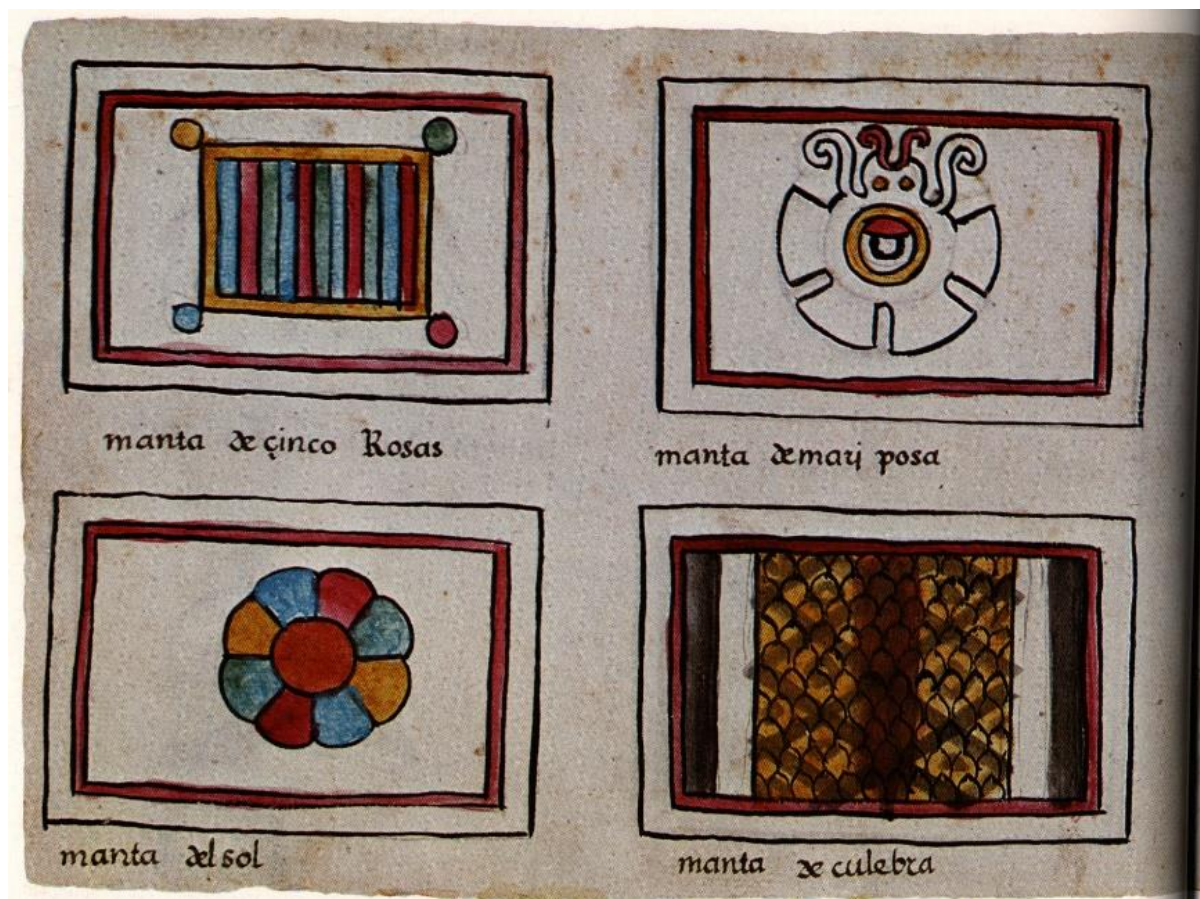


Figura 184. Representación de la manta del sol (*Códice Magliabechiano* 1996: 8v).



Figura 185. *Códice Mendoza* (1992: 21v).



Figura 186. *Matrícula de Tributos* (1974: 2-3v).

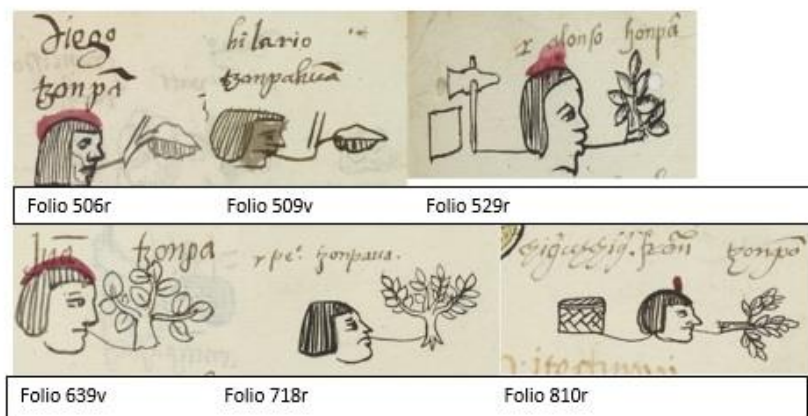


Figura 187. Nombres de la *Matrícula de Huexotzinco* con el término “tzompa”.



Figura 188. *Erythina americana* árbol y fruto.

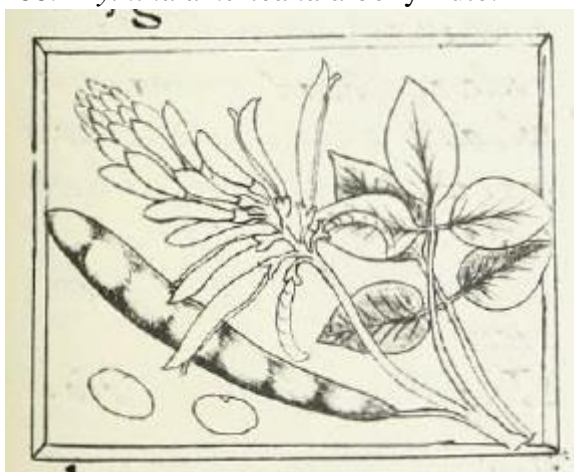
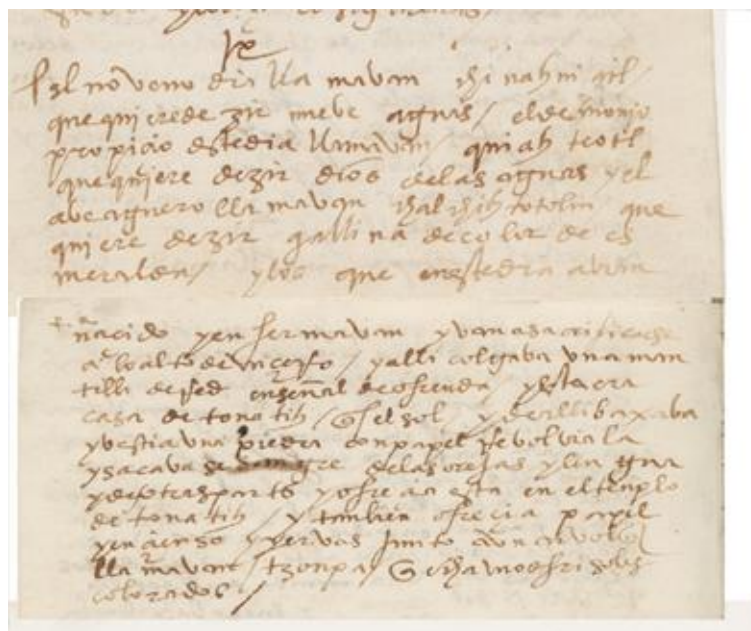


Figura 189. Imagen de *Tzompaquauitl* en el Códice Florentino (1979 III, L. XI, Cap. VII, Parr. IX: 190r).



IX

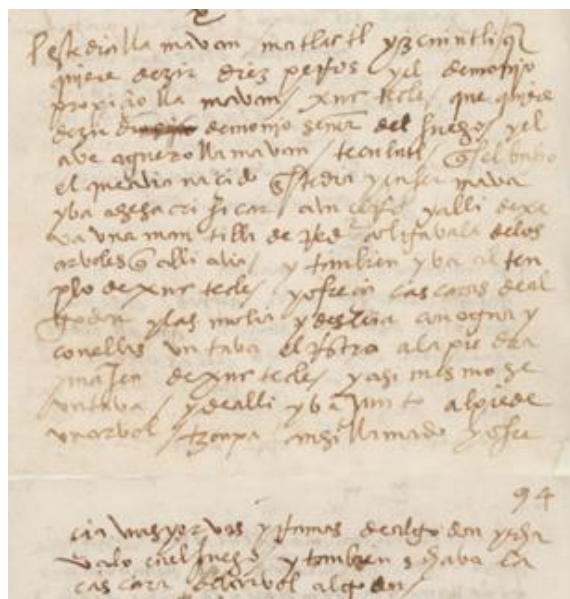
“^{93r}el noveno día llamaban chinahui atl que quiere dezir nueve aguas el demonio propicio deste día llamaban quiahteotl que quiere dezir dios de las aguas y el ave aguero llamaban chalchih totolin que quiere dezir gallina de color de esmeralda y los que en este día avian^{93v} nacido y enfermaban yvan a sacrificarse a lo alto de un cerro y allí colgaba una mantilla de red en señal de ofrenda y esta era casa de tonatih q(ue)s el sol y de allí baxaba y vestia una piedra con papel revolviala y sacabase sangre de las orejas y lengua y de otras partes y ofrecia esta en el templo de tonatih y tambien ofrecia papel y encienso y yervas junto a un arbol q(ue) llamaban tzonpa q(ue) echa unos frisoles colorados ”

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Atl	93r/93v	QUIAHTEOTL “Que quiere decir dios [corregido y tachado] de las aguas”	CHALCHIH TOTOLIN “gallina de color esmeralda”	TONATIUH	“Y los que en este día habían nacido y enfermaban iban a sacrificarse a lo alto de un cerro y allí colgaba una mantilla de red en señal de ofrenda y esta era casa de tonatih que es el sol y de allí bajaba y vestía una piedra con papel revolvía la y sacábase sangre de las orejas y lengua y de otras partes y ofrecía esta en el templo de Tonatiuh y también ofrecía papel e incienso y hierbas junto a un árbol que llamaban tzonpa que echa unos frijoles colorados”

b

Figura 190. IX Atl. a) Imagen y transcripción del texto del signo IX Atl (Códice Tudela 2002: 93v-94r); b) Tabla IX Atl (Códice Tudela 2002: 93v-94r) con la información ordenada.



X

“^{93v}este día llamaban matlacitl yzcuintli q(ue) quiere dezir diez perros y el demonio propicio llamavan xuctecle que quiere dezir [palabra tachada] demonio señor del fuego y el ave aguero llamavan teculutl q(ue)s el buho el que avia nacido e(n e)ste día y enfermava yba a se sacrificar a un cerro y alli dexava una mantilla de red colgavala de los arboles q(ue) alli avia y tambien yva al templo de xuctecle y ofrecia cascacas de algodón y las molia y desleia con agua y con ellas untava el rostro a la piedra ymagen de xuctecle y asi mesmo se untava y de alli yba junto al pie de un arbol tzompa asi llamado y ofre/^{94r}cia unas yervas y ramas de algodón y echavalo en el fuego y tambien echava la cascaca del arbol algodón.”

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Itzcuintli	93v/94r	XUCTECLE “Que quiere decir demonio señor del fuego”	TECULUTL “el búho”	TONATIUH	“El que había nacido en este día y enfermaba iba a se sacrificar a un cerro y allí dejaba una mantilla de red colgábala de los árboles que allí había y también iba al templo de xuctecle y ofrecía cáscaras de algodón y las molía y desleía con agua y con ellas untava el rostro a la piedra imagen de xuctecle y así mismo se untava y de allí iba junto al pie de un árbol tzompa asi llamado y ofre/ ^{94r} cia unas hierbas y ramas de algodón y echáballo en el fuego y también echaba la cáscara del árbol del algodón”

b

Figura 191. X Yzcuintli. a) Imagen y transcripción del texto del signo X Yzcuintli. (Códice Tudela 2002: 93v-94r); b) Tabla X Yzcuintli (Códice Tudela 2002: 93v-94r) con la información ordenada.

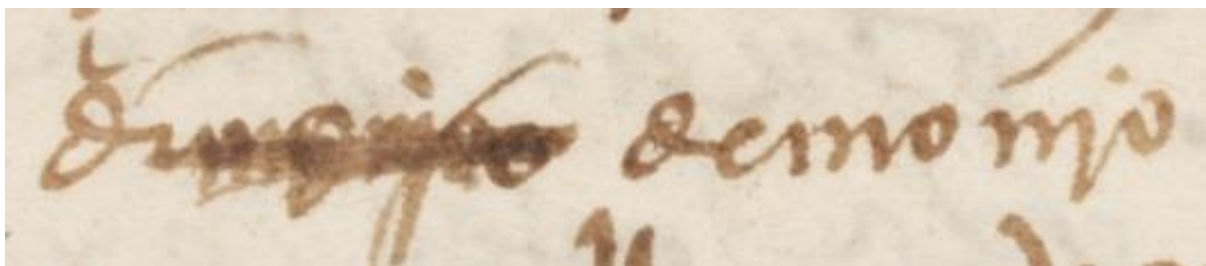


Figura 192. Término “demonio” tachado para posteriormente volver a escribirlo (*Códice Tudela* 2002: 93v).



Figura 193. Ofrendas con vegetales. (*Códice Fejérvàry-Mayer* 1994: 5-6).

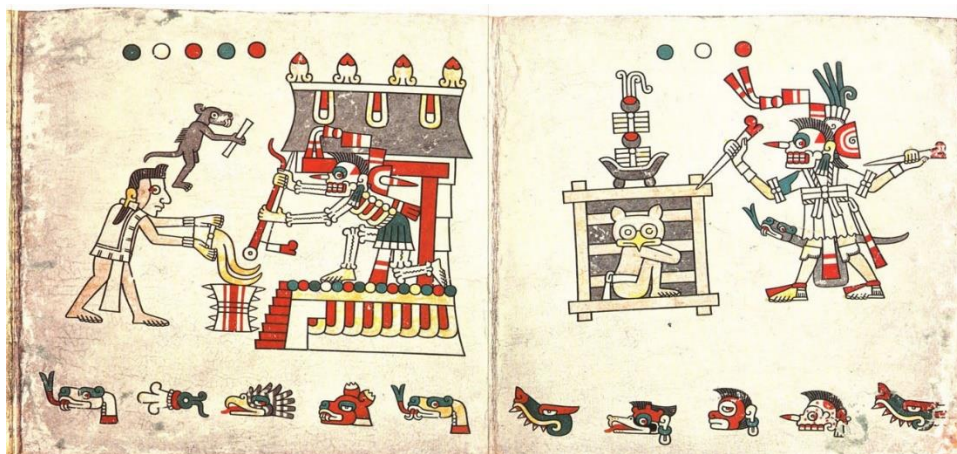


Figura 194. Ofrendas con vegetales. (*Códice Laud* 1994: 45-46).



a

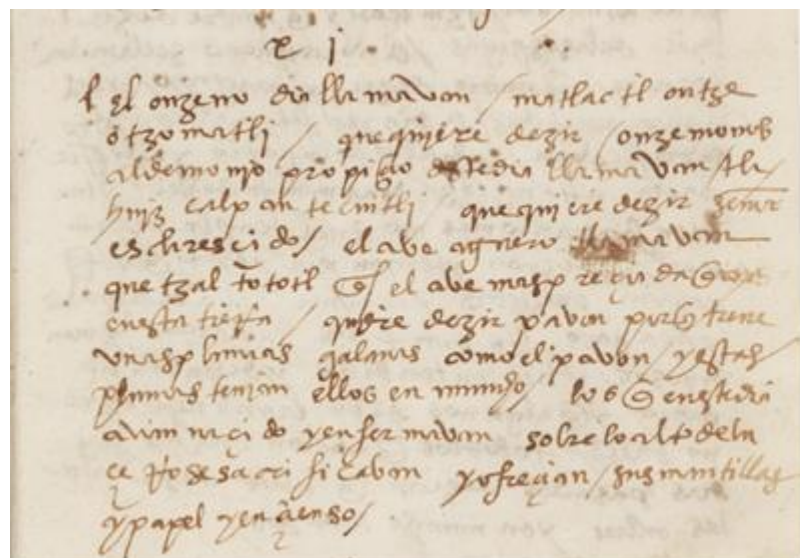


b

Figura 195. a) Algodón al natural; b) Ofrendas de Algodón en el *Códice Tudela* (2002: 29r).



Figura 196. Ofrendas de huevos en el *Códice Magliabechiano* (1996: 47r y 48r).



XI

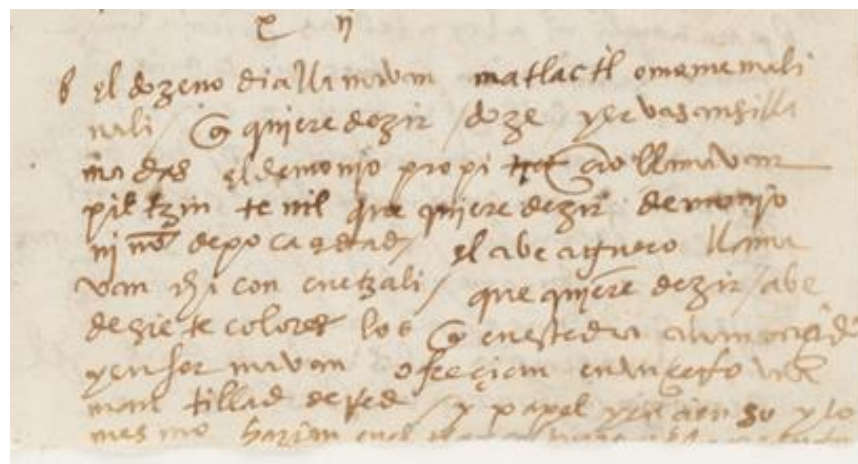
“^{94r}el onzeno dia llamavan matlactl ontze otzomatli que quiere dezir onze monos al demonio propicio deste dia llamavan tlahuizcalpantecuitli que quiere dezir señor esclarescido el ave aguero llamavan quetzaltototl q(ue)s el ave mas preciada q(ue) ay en esta tierra quiere dezir pavon porq(ue) tiene unas plumas galanas como el pavon y estas plumas tenian ellos en mucho los q(ue) en este dia avian nacido y enfermavan sobre lo alto de un cerro se sacrificavan y ofrecian sus mantillas y papel y encienso”.

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	ritual
Otzomatli	94r	TLAHUIZCALPANTECUHTLI “Que quiere decir señor esclarescido”	QUETZALTOTOTL “el ave más preciada que hay en esta tierra quiere decir pavón porque tiene unas plumas galanas como el pavón”	TONATIUH	“Los que en este día habían nacido y enfermaban sobre lo alto de un cerro se sacrificaban y ofrecían sus mantillas y papel e incienso”

b

Figura 197. XI Oztomatli. a) Imagen y transcripción del texto de XI Oztomatli (Códice Tudela 2002: 94r); b) Tabla XI Oztomatli (Códice Tudela 2002: 94r) con la información ordenada.



XII

“^{94r}el dozeno dia llamavan matlactl omome malinali q(ue) quiere dezir doze yervas ansi llamadas el demonio propicio llamavan piltzinteutl, que quiere dezir demonio niño de poca edad el ave aguero llamavan chicon cuetzali que quiere dezir ave de siete colores los q(ue) en este dia avian nacido y enfermavan ofrecian en un cerro una mantilla de red y papel y encienso y lo mesmo hazian en el tla... [cortado]”.

a

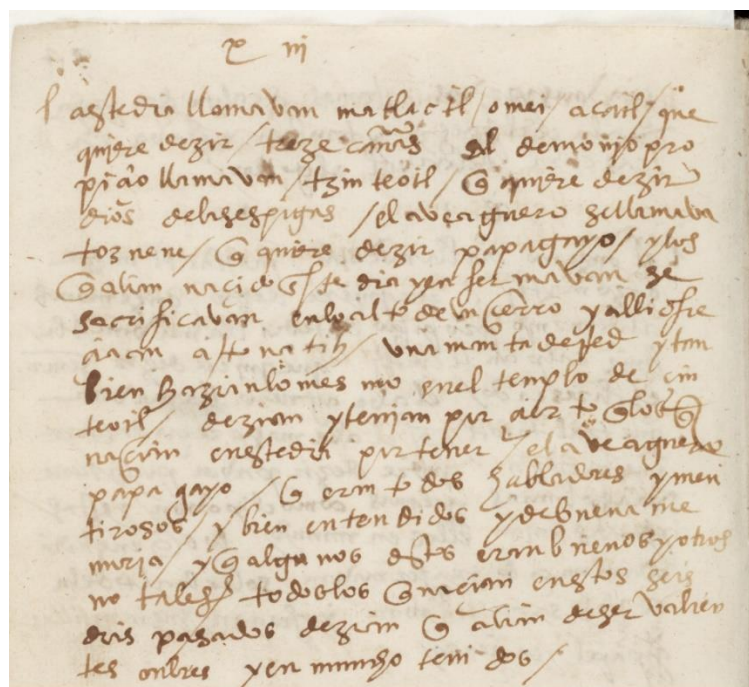
	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Malinalli	94r	PILTZINTEUTL “Que quiere decir demonio niño de poca edad”	CHICONCUE TZALI “ave de siete colores”	TONATIUH	“Los que en este día habían nacido y enfermaban ofrecían en un cerro una mantilla de red y papel e incienso y lo mismo hacían en el tla[chco]”

b

Figura 198. XII Malinalli. a) Imagen y transcripción del texto de XII Malinalli. *Códice Tudela* (2002: 94r); b) Tabla XII Malinalli (*Códice Tudela* (2002: 94r) con la información ordenada.



Figura 199. Espécimen real de *Muhlenbergia macroura* identificada como *Malinalli*.



XIII

"^{94v}a este dia llamavan matlactl omei acatl que quiere dezir treze cañas al demonio propicio llamavan tzinteotl q(ue) quiere dezir dios de las espigas el ave aguero se llamava toznene q(ue) quiere dezir papagayo y los q(ue) avian nacido este dia y enfermavan se sacrificavan en lo alto de un cerro y alli ofreciaa (sic) a tonatih una manta de red y tambien hazian lo mesmo en el templo de cinteotl dezian y tenian por cierto q(ue) los q(ue) nacia en este dia por tener el ave aguero papagayo q(ue) eran todos habladores y mentirosos y bien entendidos y de buena memoria y q(ue) algunos destos eran buenos y otros no tales todos los q(ue) nacia en estos seis dias pasados dezian q(ue) avian de ser valientes onbres y en mucho tenidos (...)"

a

	FOLIO	Dios propio	Augurio	Media trecena	Ritual
Acatl	94v	TZINTEOTL "Que quiere decir dios de las espigas"	TOZNENE "papagayo"	TONATIUH	"Y los que habían nacido este día y enfermaban se sacrificaban en lo alto de un cerro y allí ofrecían a tonatih una manta de red y también hacían lo mismo en el templo cinteotl"

b

Figura 200. XIII Acatl. a) Imagen y transcripción del texto de XIII Acatl (Códice Tudela 2002: 94v); b) Tabla XIII Acatl (Códice Tudela 2002: 94v) con la información ordenada.

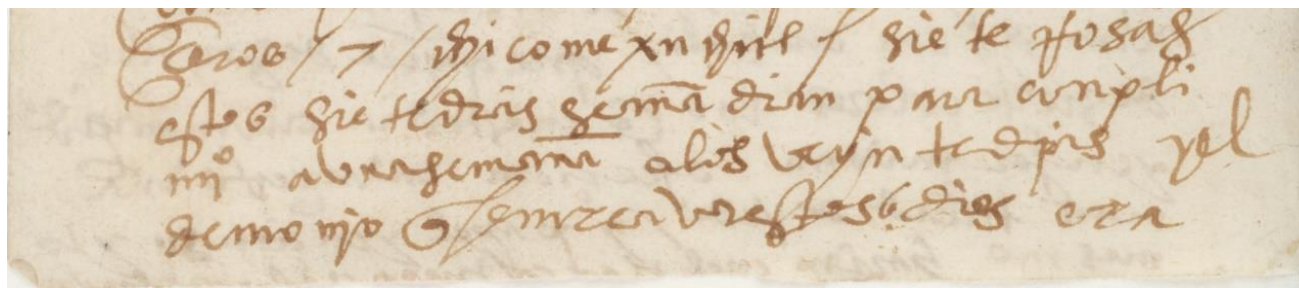
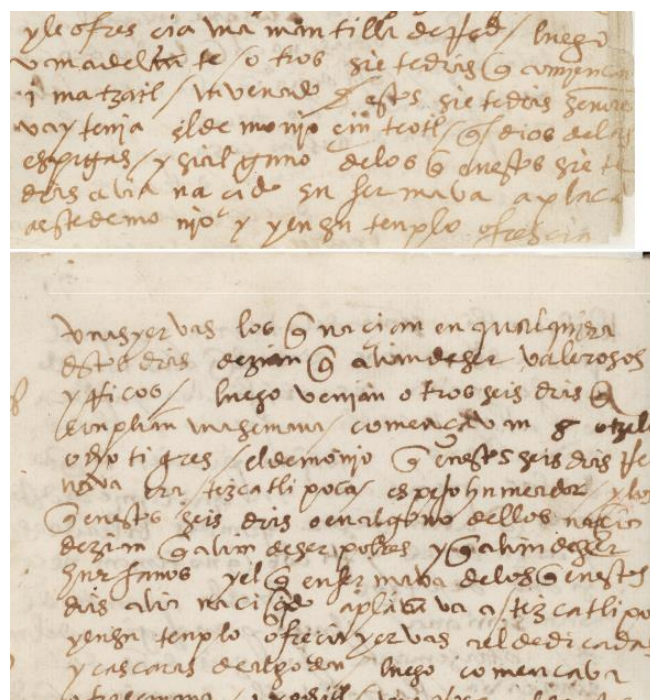
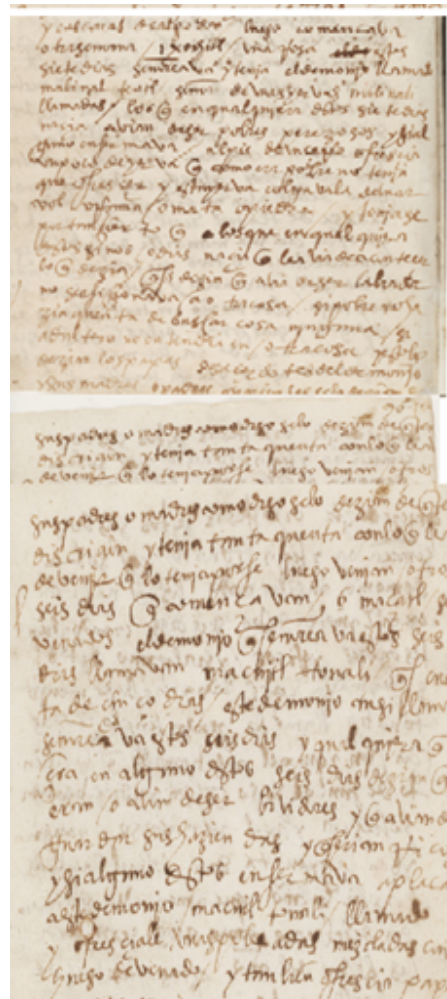


Figura 202. Número seis en carácter arábigo (Códice Tudela 2002: 94v).



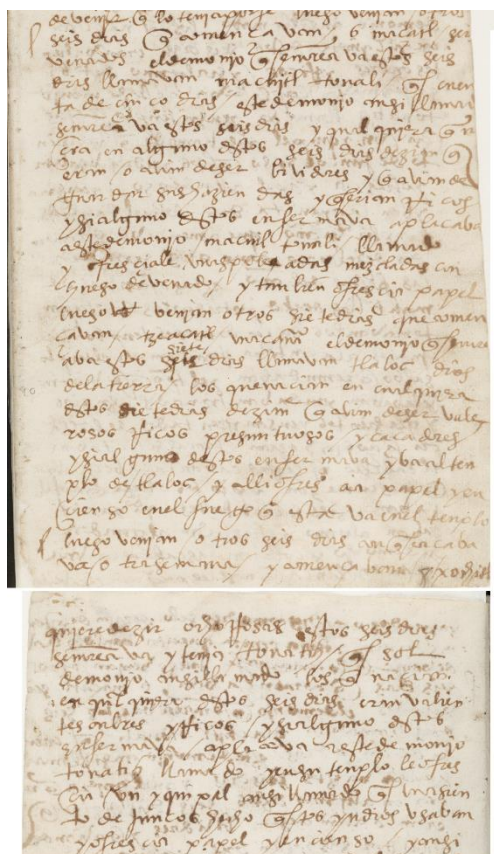
“(...) luego van adelante otros siete dias q(ue) comienzan 1 matzatl un venado estos siete dias señorea y tenia el demonio cinteotl q(ue)s dios de las espigas y si alguno de los que en estos siete dias avia nacido enfermava aplaca[va] a este demonio y y (sic) en su templo ofrescial^{95v} unas yervas los q(ue) nacia en qualquiera destos dias dezian q(ue) avian de ser valerosos y ricos [calderón] luego venian otros seis dias q(ue) conplian una semana comencavan 8 otzelo ocho tigres el demonio q(ue) en estos seis dias reinava era tezcacatlipoca espejo humeador y los q(ue) en estos seis dias o en alguno dellos nacia dezian q(ue) avian de ser pobres y q(ue) avian de ser huerfanos y el q(ue) enfermava de los q(ue) en estos dias avia nacido aplacava a tezcacatlipoca y en su templo ofrecia yervas a el dedicadas y cascarras de algodón (...)”.

Figura 203. Imagen y transcripción del texto de la tercera trecena (Códice Tudela 2002: 95r y v).



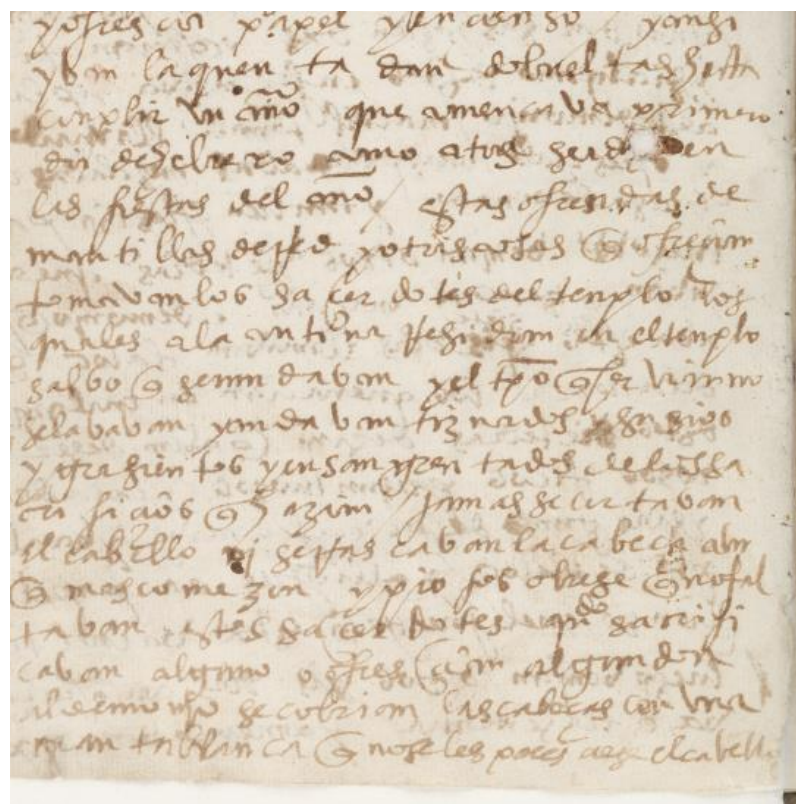
“/95^v [Calderón] luego comenzava otra semana 1 xochitl una rosa {el de [tachado]} esto siete días señoreava y tenía el demonio llamado malinal teotl señor de una yerbas malinali llamas las q(ue) a los que en cualquiera destos sinos o días naçia q(ue) como era pobre no tenia que ofresçer y esta yerva colgavala de un arbol a rama o mata o piedra y teniase por tan cierto q(ue) le avia de acontecer lo q(ue) dezía q(ue) si dezía q(ue) avia de ser labrador no se afiçonava a otra cosa si pobre no hazia quenta de buscar cosa ninguna si adultero no entendia en otra cosa y esto lo dezian los papas o sacerdotes del demonio y sus madres o padres o parientes se lo dezian... [cortado]/96^r sus padres o madres como digo se lo dezian de q(ue) ten[ian] discricion y tenia tanta quenta con lo q(ue) le av[ia] de venir q(ue) lo tenia por fe luego venian otros seis dias q(ue) comencavan 6 macatl sei[s] venados el demonio q(ue) senoreava estos seis dias llamavan macuitl tonali q(ue)s cuenta de cinco dias este demonio ansi llamad[o] senoreava estos seis dias y qualquiera q(ue) n[a]cia en alguno de estos seis dias dezian q(ue) eran o avian de ser bividores y q(ue) avian de guardar sus haziendas y q(ue) serian ricos y si alguno destos enfermava aplacava a este demonio macuil tonali llamado y ofresciale unas poleadas mezcladas con hueso de venado y tambien ofrescia papel”

Figura 204. Imagen y transcripción del texto de la cuarta trecena (Códice Tudela 2002: 95v-96r).



“^{96r} luego venian otros siete dias que comenzavan tzeacatl una caña el demonio q(ue) señorea esta (seis [corregido]) {siete [escrito encima]} {siete [escrito en interlineado]} dias llamavan tlaloc dios de la tierra los que naxian en cualquiera destos siete dias dezian q(ue) avian de ser valerosos ricos presuntuosos y caçadores y si alguno destos enfermava yba al templo de tlaloc y alli ofrescía papel y encienso en el fuego q(ue) estava en el templo [Calderón] luego venian otros seis dias con q(ue) se acabava otra semana y comenzavan 8 xochitl^{96v} quiere dezir ocho rosas estos seis dias señorea y tenia tonatih q(ue)s sol demonio ansi llamado los q(ue) naxian en qualquiera destos seis dias eran valientes ombres y ricos y si alguno destos enfermava aplacava a este demonio tonatih llamado y en su templo le ofrescía un yquipal ansi llamado q(ue)s un asiento de juncos hecho q(ue)stos yndios usavan y ofrescía papel y encienso (...).”

Figura 205. Imagen y transcripción del texto de la quinta trecena (Códice Tudela 2002: 96r y v).



“(…) y ansi yban la quenta dando bueltas hasta cunplir un año que començava primero dia de hebrero como atras se dijo en las fiestas del año estas ofrendas de mantillas de Red y otras cosas q(ue) ofresçian tomavan los sacerdotes del tenplo los quales a la continua Residian en el tenplo salvo q(ue) se mudavan y el t(iem)po q(ue) hazian jamas se cortavan el cabello ni se rascavan la cabeça aung(ue) mas comezon y piojos obiese q(ue) no faltavan estos saçerdotes qu(an)do sacrificavan alguno o ofresçian algun don al demonio se cobrian las cabeças con una manta blanca q(ue) no se les paresçiese el cabell[o]”.

Figura 206. Imagen y transcripción del último texto del Cuadernillo Intruso (Códice Tudela 2002: 96v).



Figura 207. Sacerdotes con tejidos cubriendo la cabeza a) *Códice Tudela* (2002: 53r); b) *Códice Tudela* (2002: 62r).



Figura 208. Sacerdotes con tejidos cubriendo la cabeza. (*Códice Magliabechiano* 1996: 70r).



Figura 209. Sacerdotes en los *Primeros Memoriales* (BPRM: fol. 250r).